

ARCHIV
FÜR
SOZIALWISSENSCHAFT
UND
SOZIALPOLITIK

NEUE FOLGE
DES
ARCHIVS FÜR SOZIALE GESETZGEBUNG UND STATISTIK

HERAUSGEGEBEN
VON

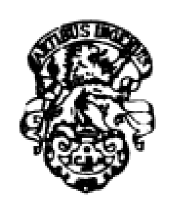
WERNER SOMBART
PROFESSOR IN BERLIN

MAX WEBER
PROFESSOR IN HEIDELBERG

UND

EDGAR JAFFÉ
IN HEIDELBERG

FÜNFUNDZWANZIGSTER BAND



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1907.

BRUXELLES: C. MUQUARDT'S HOFBUCHHANDL. FALK FILS. — *BUDAPEST:* FERDINAND PFEIFFER. — *CHRISTIANIA:* H. ASCHEHOUG & CO. — *HAAG:* BELINFANTE FRÈRES. — *KOPENHAGEN:* ANDR. FERD. HÖST & SÖN. — *NEW-YORK:* GUSTAV E. STECHERT. — *PARIS:* H. LE SOUDIER. — *ST. PETERSBURG:* K. L. RICKER — *ROM:* LOESCHER & CO. — *STOCKHOLM:* SAMSON & WALLIN. — *WIEN:* MANZSCHE K. K. HOFVERLAGS- UND UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG. — *ZÜRICH:* ED. RASCHER'S ERBEN

Ethik und Sozialismus.

Von

FERDINAND TÖNNIES.

Erster Artikel.

1. Steinthal, H., Allgemeine Ethik. Berlin, G. Reimer, 1885. 458 S.

2. Höffding, H., Ethik. Eine Darstellung der ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse . . . übersetzt von F. Bendixen. Leipzig 1888. 492 S. Zweite Auflage. Leipzig, Reisland, 1901. 618 S.

3. Wundt, W., Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Dritte umgearbeitete Auflage. Stuttgart, Enke, 1903. 2 Bände 523 und 409 S.

4. Paulsen, F., System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre. 1889. Siebente und achte Auflage. Stuttgart-Berlin, 1906, J. G. Cotta'sche Buchhandl. Nachfolger. 2 Bände. 477 und 654 S.

5. Staudinger, F., Wirtschaftliche Grundlagen der Moral. Darmstadt, Roether, 1907. 160 S.

6. Lipps, Th., Die ethischen Grundfragen. Zweite teilweise umgearbeitete Auflage. Hamburg und Leipzig, Leop. Voß, 1905. 327 S.

7. Landry, A., Principes de morale rationelle, Paris, F. Alcan, 1906. 278 S.

8. Natorp, P., Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Zweite vermehrte Auflage. Stuttgart, Frommann, 1904. XXIV und 400 S.

9. Vorländer, K., Kant und der Sozialismus unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus. Berlin, Reuther und Reichard, 1900. 69 S. Ders., Marx und Kant. Vortrag. »Deutsche Worte« 1904. 28 S. Wien, E. Pernerstorfer.

10. Staudinger, F., Ethik und Politik. Berlin, Dümmler, 1899. 162 S.

11. Brentano, L., Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte. (Rektoratsrede) 1902. 38 S. München, E. Reinhardt.

12. Cohen, H., Ethik des reinen Willens. 1904. XVII und 641 S. Berlin, B. Cassirer.

13. Kautsky, K., Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Stuttgart, H. W. Dietz Nachf. 1906.

14. Pannekoek, A., Ethik und Sozialismus. Umwälzungen im Zukunftsstaat. Leipzig, Leipziger Buchdruckerei. 1906.

I.

Wer vor etwa 30 Jahren mit dem »wissenschaftlichen Sozialismus« (wie eben damals Engels jenes Gedankensystem zuerst etikettierte, als dessen Urheber er Marx gegen Dühring vertrat) bekannt wurde, mußte durch zwei Merkmale der noch ziemlich fremd in die deutsche und internationale Literatur hineinblickenden Doktrin am meisten betroffen und befremdet werden: 1) Durch die Anknüpfungen an Hegel; denn von der verblichenen Pracht dieser Schule zeugten nur noch einige Säulen der akademischen Philosophie, und die waren nicht von Marmor; wir Jüngeren hatten uns im Philosophieren meist an Schopenhauer gebildet und hätten wohl kaum nötig gehabt, von ihm zu lernen, daß die Hegelei gering zu schätzen sei — denn wer hing noch an der Hegelei? Die Naturwissenschaften hatten dafür gesorgt, daß das Ansehen der »Spekulation« fast auf den Nullpunkt gesunken war. Schopenhauer selber, so sehr er prätendiert, die Wirklichkeit nur auszulegen, die Natur zu ergründen, konnte mit seiner Willensmetaphysik vor nüchternen Logikern nicht bestehen; Metaphysik und Spekulation scheinen von einander untrennbare Gewächse; nur insoweit, als dieser seherische Geist die naturwissenschaftliche Richtung begünstigte und selber unter ihrem Einfluß stand, konnte er eine nachhaltige Wirkung besonders auf psychologische Lehren ausüben. Seine praktischen Konsequenzen sind einsiedlerisch, der Welt abgewandt, von Ekel und Verachtung eingegeben; die nähere Kenntnis der indischen Religionen und Philosopheme, in den Anfängen des 19. Jahrhunderts zuerst in europäischen Boden gepflanzt, zeitigte in ihnen eine Blüte, die gar manchen stillen Heiligen, solchen zumal, die vom Christentum unbefriedigt, zu spiritistischer, okkultistischer Mystik ihre Zuflucht nahmen, noch heute einen köstlich-berauschenden Duft spendet; mehr allgemeine Bedeutung als der ethische hat der ästhetische Schopenhauer gewonnen, da das »Kunstwerk der Zukunft« in den Gesamtgeist seiner Philosophie hineingetaucht wurde; und als ein feurig-schwärmerischer, aber auch stolz-eigensinniger Adepte jener Wagner-Schopenhauer-Gemeinde machte in jenen Jahren zuerst Nietzsche von sich reden. Im Politischen

ist es nicht zufällig; daß diese Richtung in eine Verachtung triefende Anklage gegen demokratische Ideen, in Verherrlichung der bewußten Unterdrückung, in Schwärmerei für eine imposante Tyrannis auslief, wie sie der bismarckische Caesarismus, beinahe ohne daß die deutschen Bürger es gewahr wurden, verwirklicht hatte. In der Gestalt des wissenschaftlichen Sozialismus erhob dagegen die spekulative Philosophie, die den Deutschen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts das Epitheton des »Volkes der Denker« eingebracht hatte, noch einmal ihr graues Haupt. Marx bekannte sich offen als »Schüler« Hegels und pries die »Dialektik« als eine Denkweise, die einen rationellen Kern habe, wenngleich dieser bei jenem großen Denker »in einer mystischen Hülle« verborgen sei. In dem Verständnis des Bestehenden schließe sie zugleich das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Unterganges ein, sie fasse jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auf, lasse sich durch nichts imponieren, sei ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär. Wenige Jahre später formulierte Engels den Gegensatz dieser Denkmethode gegen das »metaphysische« Denken, das er in seiner derben Weise als »die spezifische Borniertheit der letzten Jahrhunderte« brandmarkte. Dieser Gegensatz scheint im letzten Grunde nicht verschieden von demjenigen zu sein, der auf den deutschen Universitäten als die »historische Schule« wider das Naturrecht und alle rationalistischen Neuerungstendenzen sich etabliert hatte; auch die 'historische' Denkweise knüpfte ja an die spekulative Philosophie, namentlich an das Schellingsche System sich an, und der Pantheismus dieses Systems wurde in der Staatsphilosophie eines biederen Judenchristen, des Herrn Stahl, durch korrekte königlich preußische Kirchlichkeit — von gläubiger Einfalt zu sprechen wäre zu schmeichlerisch — mit braven und klugen Redegespinsten überwunden. Die historische Denkweise ist und wirkt wesentlich konservativ und reaktionär, wenngleich sie auch an unsern Universitäten durch Uebertragung aus der Jurisprudenz in die Nationalökonomie eine etwas andere Miene annahm. Scheinbar wendet sie auch hier sich gegen den »Liberalismus«, gegen die, wie Schmoller noch 1900 schreibt, »einseitige, optimistische, naturrechtliche Welt- und Gesellschaftsanschauung«, aber man darf nicht übersehen, daß mit diesem Gegensatz ein anderer Gegensatz sich begegnet und kreuzt; denn das Smithsche System, wie die Systeme der Physiokratie, ist in

einem Sinne gedacht, der gegen den Merkantilismus, also gegen das ganze *ancien régime* mit seiner wesentlichen Begünstigung der Städte und ihrer Industrien opponiert, gegen eine Politik, die zwar die Zünfte erhielt, aber sie innerlich abtötete, und doch vorzugsweise das freie, kapitalistisch betriebene Gewerbe beförderte. Jedenfalls waren Gewerbefreiheit und Freihandel gemeint als im Interesse der Landwirtschaft gelegen, die in der Tat — nach dem damaligen Stande der Dinge — durchaus zufrieden sein mußte, wenn man der freien Kornausfuhr keine Schranken mehr setzte, wenn zugleich durch freie Konkurrenz von innen und von außen die Waren, deren sie bedurfte, billiger wurden. Auf den Zusammenhang der Physiokratie mit dem Naturrecht und dem Liberalismus ist viel zu viel Gewicht gelegt worden. Der Konsequenz des naturrechtlichen Denkens, wenn es richtig verstanden wird, entspricht es vielmehr, daß der von richtiger Vernunft postulierte Zustand der Freiheit und Gleichheit, durch die Staatsgewalt, als Repräsentantin der gemeinen Vernunft und des allgemeinen Willens, künstlich hergestellt werde; dagegen ist die »natürliche Ordnung« der Physiokratie so zu verstehen, daß die bestehende Eigentumsordnung als die gegebene, d. h. aber doch als die historisch gewordene auch die natürliche sei, mithin auch ihre Entwicklung in ungehemmten Bahnen. Sie operiert zwar nicht mit dem erwähnten Begriffe, aber ihr Gedankengang ist dieser: nicht die Staatsgewalt hat sie geschaffen, sie hat sich selber gemacht, und sie wird sich viel vollkommener gestalten, wenn der Staat seine plumpen Hände völlig davon abzieht. Das Naturwüchsige, Organisch-Ursprüngliche wird gegen die superkluge Vernunft, gegen den politischen Rationalismus ausgespielt: das gehört zur Seele des *Laisser faire!* Es liegt nicht wenig dem Rousseauschen Geiste, dem »Naturevangelium« Verwandtes in den Systemen der Oekonomisten, und derselbe Rousseausche Geist geht durch Fichtes Vermittlung in die deutsche romantisch-historische Gedankenwelt hinüber. Alle diese Geister sind zu gleicher Zeit revolutionär — im Sinne der französischen Ereignisse — und kontrarevolutionär — im Sinne einer Restauration, die sich die Früchte der Revolution schmecken ließ und auf dem Bette sich ausstreckte, das diese geglättet hatte. Ludwig XVIII. freute sich, daß die Revolution die Staats macht erweitert, die Parlamente abgeschafft hatte: aber die Junker, die seinen Thron stützten, konnten sich freuen, daß die Revolution die Staats tätig-

keit eingeschränkt hatte, nämlich die Protektion der Städte, wie in deutschen Ländern die den Spuren der Revolution folgende Politik den Schutz des wenn auch hörigen Bauern beseitigte. Durch die ganze innere Politik des *ancien régime* war in Deutschland wie in Frankreich der Aufschwung der kapitalistisch betriebenen Landwirtschaft am meisten gehemmt worden. Diese war konservativ — als Landwirtschaft; aber zugleich progressiv — als kapitalistisches Gewerbe, das sie immer mehr wurde. Aus dieser Zwiefachheit und Zweideutigkeit ist manches zu erklären. Denn eine ähnliche Mischung bezeichnet ja den ganzen Historismus und charakterisiert die gesamte politisch-sozialpolitische Denkungsart und Gesetzgebung, die das 19. Jahrhundert hindurch im Vordergrunde gestanden hat. Die historische Denkrichtung stimmte, wie gesagt, sehr gut zum Systeme Adam Smiths, und sie vertrugen sich tatsächlich, wie bekannt, lange Zeit trefflich. Wie aber nun, als es notwendig wurde oder zu werden schien, jenes System und das darauf gegründete »Manchestertum« zu verlassen? Der Historismus konnte sich diesem Erfordernis leichtlich anschmiegen, er wollte ja nichts als dem Rationalismus und allgemeinen Prinzipien entgegen sein; er brauchte nur zu proklamieren, das Smithsche System sei rationalistisch — wenn auch der Merkantilismus es in viel ausgeprägterer Weise gewesen war — um es für den Scheiterhaufen reif zu erklären; er brauchte nur dies Urteil zu verkünden, ohne darum den Merkantilismus prinzipiell zu restituieren — so konnte er getrost diese Politik wieder aufnehmen, was nun umso mehr nahe gelegt wurde, weil, wie schon früher in Frankreich und Großbritannien, wenn auch hier (i. Gr.) inzwischen durch den Sieg smithischer Prinzipien überwunden, die Agrikultur nunmehr selber (im Deutschen Reiche) ein schutzbedürftiges Gewerbe geworden war, so daß sich die mächtigsten Kapitalisten »des Landes« — in Adam Smiths Sprache — mit den mächtigsten Kapitalisten »der Städte« in diesen Forderungen an den Staat begegneten, die schon dadurch »historisch« begründet zu sein schienen, daß man beweisen konnte, der Staat habe niemals in der Geschichte die »Gesellschaft« frei ihren Lauf nehmen lassen. Historismus in diesem praktischen Sinne ist Opportunismus — er bedarf keiner allgemeinen Begriffe und Prinzipien, er hat sie nicht und er verschmäht sie; das ist ohne Zweifel seine Stärke, so oft und so lange als eben der Opportunismus 'zeitgemäß' ist — und er ist es am meisten gewesen, wo und

weil der Ausgleich zwischen jenen beiden, gerade 'historisch' so feindlichen kapitalistischen Potenzen ihnen selber notwendig war, um in Verbindung mit einander den Staat und durch den Staat die Arbeiterklasse zu beherrschen, deren Bewegung der Grundbesitzer mehr als politisch, der industrielle Unternehmer mehr als ökonomisch gefährlich zu fürchten hatte und noch hat. Bismarck war also der Staatsmann des Historismus; er war ohne Philosophie und rühmte sich seiner Prinzipienlosigkeit, er repräsentierte typisch die Klasse des neuen fundierten, d. h. in Latifundien, Bergwerken und schwerer Industrie festgelegten Reichtums, die — charakteristischerweise in Preußen — sich politisch »frei-konservativ« nennt. Diese Klasse war und ist dem wissenschaftlichen Denken überhaupt zu fremd, um auch nur die Prinzipien des Historismus anzuerkennen, wenngleich sie danach handelt; die theoretischen Verfechter dieser Prinzipien oder Nichtprinzipien sitzen zumeist etwas weiter links, auf dem rechten Flügel der nationalliberalen Partei — dies entspricht teils ihrer Herkunft aus dem gebildeten Liberalismus, teils dem Umstande, daß die Gelehrsamkeit, die dem historischen Denken so wesentlich ist, nicht leicht vornehm genug für eine regierende Optimatenschicht ist. Der Rationalismus konnte ganz wohl einen Thron besteigen, und wenigstens in dessen Nähe es sich behaglich machen. Der Historismus wird den »historischen Mächten« des Geistes immer den Vortritt lassen, auch wenn er, als ein junger Adel, die Aemter und die Macht erobert hat. — Nun aber sehen wir neben diesem Gegensatz, und über ihn, anspruchsvoll das dialektische Denken sich erheben: was will es in dieser so gestalteten, empirisch-sicheren Welt? Es ist rationalistisch und historisch zugleich, aber der Rationalismus ist doch das vorwaltende, das wieder in die Höhe kommende ('sich empörende') Element in ihm, das den Historismus gleichsam überschluckt oder wie Hegel sich feiner ausdrücken würde, als ein 'Moment' 'in sich aufhebt', und freilich, um seiner desto besser Herr zu werden. In diesem Sinne ist der Geist des Systems von der Hegelschen Linken ohne Zweifel richtig verstanden worden und konnte nur von ihr verstanden werden. Dieser Geist verhält sich zum Geiste Schellings — zumal wie dieser in späteren Phasen sich offenbarte und direkt in die Stahlsche Staatslehre sich übersetzte — ganz wie ein auf Philosophie und Wissenschaft beruhender zum reaktionären und christlichen »Sozialismus«. Jener sieht eben

in der fortschreitenden »Vernunft« (und dem entsprechenden gesellschaftlichen Willen) nicht nur, wie dieser, das auflösende, sondern zugleich ein aufbauendes, konstruktives Prinzip; im Proletariat nicht nur die Unterdrückten und Emporzuhebenden, sondern auch die Emporstrebenden, die von der Vernunft fast unfreiwillig Infizierten, nun aber die Vernunft gleichsam unvernünftig, nämlich organisch und gemeinschaftlich machen wollenden: die Negation der Negation. Marx galt noch 1883 seinem Anhänger und Interpreten H. M. Hyndman (»The historical basis of socialism in England, preface« p. VIII) als »Haupt der berühmten deutschen historischen Schule der politischen Oekonomie« (»with Friedrich Engels and Rodbertus immediately following«) und charakteristisch ist jedenfalls für sein Denken, daß eine bestimmt umschriebene 'Ansicht' der Geschichte den Eckstein dieses Denkens bildete, eine Ansicht, in deren fruchtbarem Kern Erkennen und Wollen notwendigerweise verschmelzen, die beiden immer auseinander und immer zu einander strebenden Elemente, das männliche und das weibliche Geschlecht des Geistes. Gerade dieser so vielfach angefochtene Keim ist das Wesentliche und Bleibende in Hegel wie in Marx, wenn auch dieser ihn im Gegensatz zu jenem formuliert hat. Nur wo er verstanden wird, kann er sich entwickeln, aber schwer ist er dem Verständnisse; für die Nichtverstehenden, aber Sympathisierenden hat er den Reiz der Mystik und des Glaubens; für die Nur-Rationalisten, wie für die Nur-Historiker ist er ein Aergernis.

II.

2) Das andere höchst merkwürdige Merkmal des Marxismus war und ist seine Ablehnung der ethischen Begründung für den Sozialismus, den er doch vertreten und wissenschaftlich zur Geltung bringen will. Keine Ethik — kein Naturrecht! Nichts vom Recht auf Arbeit oder Recht auf den vollen Arbeitsertrag, nichts vom Unrecht des Mehrwerts und Wiederherstellung der gerechten Verteilung des Produkts. Beschrieben soll werden, daß der Kapitalismus an seinen eigenen Widersprüchen zu Grunde gehen muß, daß er sich übergipfelt, daß er seine Verneinung und Zerstörung in sich selber trägt. Der Sozialismus ist keine Folgerung, sondern eine kausal notwendige Folge, er ist der Embryo, dessen Geburt wir nicht zu beschließen, sondern zu erwarten haben — »*temporis partus maximus*« hätte Marx

füglich mit der imposanten Phrase Bacos ihn nennen können, — daß er auch etwas besseres ist, auch aus dem Gesichtspunkte der Ethik besser als der Mutterschoß, dem er sich entwindet, kann und soll damit nicht geleugnet werden. Was Marx inbezug darauf denkt, darüber hat er, soviel ich sehe, sich niemals ausdrücklich ausgesprochen; aber aus seinen Grundsätzen ist es nicht schwer abzuleiten. In einer Gesellschaft, die aus Klassen besteht, deren Interessen und Bestrebungen einander bekämpfen, ist es notwendig, daß auch die Gedanken und Meinungen der Klassen verschieden und wider einander gerichtet sind: »das gesellschaftliche Sein der Menschen bestimmt ihr Bewußtsein«. Ein (unausgesprochener) Folgesatz ist dieser: wird eine Klasse siegreich, so wird auch ihr Bewußtsein das vorherrschende Bewußtsein. Der Sieg einer Klasse ist aber erst möglich, wenn die materiellen Existenzbedingungen der neuen höheren Produktionsverhältnisse, die diesen Sieg nicht nur möglich, sondern kausal notwendig machen, »im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind«. Gibt es denn aber keine absolute und wahre Erkenntnis? keinen Bewußtseins-Inhalt, im Theoretischen oder Praktischen, der als solcher »richtig« ist? Offenbar ist dies der stärkste Einwand, der gegen die Theorie gerichtet werden kann, es ist auch der Kern der berühmten Stammlerschen Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung. Die bündige Antwort wird darauf lauten müssen: nein! Es gibt bisher nur relativ richtigere Erkenntnisse, jeder Bewußtseinsinhalt, der sozialgeschichtliche Bedeutung hat, ist insoweit richtig, als er dem Bedürfnisse, dem Wollen der Klasse gemäß ist, die ihn trägt und für sich geltend macht. Auf 'praktische' Erkenntnisse ist dies viel unmittelbarer anwendbar, als auf theoretische. Man mag an die absolute Richtigkeit vieler theoretischen Erkenntnisse fortfahren zu glauben und wird doch keinen Grund haben, sie auch praktischen zuzugestehen. Für diese ist das Fühlen und Wollen direkt maßgebend. Es ist ein unvermeidliches Corollar der Marxischen Sätze, daß auch das ethische Denken zu den ideologischen Formen gehört, in denen die Menschen den Konflikt zwischen Produktivkräften und Eigentumsverhältnissen, oder was dasselbe besagen soll, ihre Klassenkämpfe »ausfechten« — ausfechten müssen, weil sie nur in diesen Formen sich jenes Konfliktes »bewußt werden«. Freilich — es ist auch möglich, den Konflikt wissenschaftlich zu begreifen, oder, wie Marx sagt, »naturwissen-

schaftlich treu zu konstatieren«. Dies ist gleichsam — im Kantischen Sinne — eine transzendentale Erkenntnis. In letzter Instanz ist auch sie, die nicht jedermanns Sache ist — was freilich auch von anderem philosophischen, also auch vom ethischen Denken gilt — durch den Willen, und dieser durch die Klassenlage bedingt. Sie ist ein Stück des proletarischen Bewußtseins in dessen höchstmöglicher Steigerung; denn nur diesem ist die Kritik des gesamten »bürgerlichen« Bewußtseins möglich, jener allgemeinen Denkvoraussetzungen, die der Bourgeoisie mit allen vor ihr herrschenden Klassen gemeinsam sind, und aller jener besonderen Vorurteile, die ihr bleiben, nachdem sie selber die »Nebelvorstellungen« der von ihr überwundenen Klassen überwunden und aufgelöst hat. Die Stärke des bürgerlichen Bewußtseins ist die Erkenntnis von Tatsachen der Außenwelt; der Naturforscher ist sein Pilot. Als Naturforscher der sozialen Tatsachen entwickeln wir das bürgerliche Bewußtsein aus ihm selber, wir bewegen uns auf seinem Boden, wir muten ihm nicht zu, ein fremdes, ja ihm feindliches Wollen und Meinen gelten zu lassen, das was diesem »gerecht« und »gut« scheint, seinerseits anzuerkennen, obschon aus seinem Wollen ganz andere 'Ansichten' darüber entspringen; sondern wir wenden uns nur an seine Fähigkeit und seinen Willen, die Wirklichkeit zu sehen, an sein wissenschaftliches Interesse, dem selber daran gelegen sein muß, dem Naturgesetz der gesellschaftlichen Bewegung auf die Spur zu kommen, — und in der Tat finden wir ja, daß »selbst in den herrschenden Klassen die Ahnung aufdämmert, daß die jetzige Gesellschaft kein fester Kristall, sondern ein umwandlungsfähiger und beständig im Prozeß der Umwandlung begriffener Organismus ist«; in der Tat hat ja die klassische politische Oekonomie selber die entscheidenden Begriffe ausgebildet, die zur Kritik der politischen Oekonomie dienen sollen. Die Wirklichkeit ist eben überall Prozeß, Uebergang, Werden, Verwandlung, Entwicklung; auch das Entgegengesetzte wird aus Entgegengesetztem; quantitative Veränderungen steigern sich, bis sie in qualitative umschlagen. — Müssen nun nicht alle diese Prozesse auch in die übrigen Ideologien (denn die politische Oekonomie gehört ja offenbar zu den Ideologien) sich vollziehen? Muß nicht auch die bürgerliche Ethik, sei es als philosophische Lehre, sei es als System der herrschenden Vorstellungen und Denkweisen über das »Sittengesetz«, sich verwandeln, ihre eigene Kritik aus sich hervortreiben,

die ihr in Gestalt einer ‚proletarischen' Ethik entgegentritt? Ohne Zweifel folgt das aus den Marxischen Prämissen, ohne Zweifel bestätigt es die Beobachtung der Vorgänge, die sich im öffentlichen Leben und in der philosophischen Literatur vollziehen oder vollzogen haben.

III.

Vor 30 Jahren war es auf dem Gebiete der Ethik, wie der Philosophie überhaupt, recht still geworden: außer Schopenhauerschem Mitleid und Weltverneinen, das doch niemand ganz ernst nahm, spielte nur das Herbartische Mißfallen am Streit nebst den fünf praktischen Ideen eine fast heimliche Rolle. Kritik des sozialen Lebens lag dieser Schule ebenso fern, wie jenen Schwärmern. Eben damals aber kam ein »wissenschaftliches« Philosophieren empor, das sich auf Erfahrung und also auf die positiven Wissenschaften aufbauen wollte; englischer Einfluß wirkte hier stark, aber mehr im Sinne Humes und Mills, als Herbert Spencers; obgleich die Tendenz der Comtischen so nahe verwandt war, gab es auch nach dieser Richtung doch nur schwache Fühlung. Dagegen hatte ein so ausgezeichneter Gelehrter, wie Steinthal, der von Herbart stark angeregt, zur »Völkerpsychologie« und allgemeinen Sprachwissenschaft seine eigenen Wege suchte, auf einige der damals jungen Männer bedeutenden Einfluß. F. A. Lange kritisierte die Naturwissenschaft mit logischen Ideen, und in der Person Wundts trat ein naturwissenschaftlicher Denker unmittelbar in den Kreis der Philosophie ein. Daß nun diese deutschen Empiristen der Ethik sich lebhaft zuwandten, war äußerlich die Folge ihres starken Interesses für Psychologie, die sie realistisch, also physiologisch bedingt, zu gestalten beflissen waren: sowohl Wundt als Höffding — den wir den Deutschen zwar nicht zuzählen aber doch gesellen dürfen — sind in erster Linie als Psychologen berühmt; auch Paulsen, der sich durch äußere und innere Antriebe auf Pädagogik gewiesen sah, hat immer auf die »voluntaristische« Ansicht der menschlichen Seele vorzugsweise Gewicht gelegt, und hat in seinen Darstellungen des menschlichen Gemütslebens eine seiner stärksten Seiten. Die politische Oekonomie und die Sozialwissenschaften sind diesen drei ausgezeichneten Philosophen keineswegs fremd geblieben, wie sie denn sämtlich durch eine Eigenschaft hervorragen, die bei Wundt, dem Senior unter ihnen, am stärksten hervortritt: eine in unserer Zeit mehr als früher bewunderungswürdige Universali-

tät der wissenschaftlichen Kultur. Wenn aber von der äußeren Bedingtheit dieser drei Ethiker die Rede war, so darf auch gesagt werden, daß ihnen ein Bedürfnis für Ethik entgegengekommen ist, das nicht allein durch die Krise des religiösen Glaubens, sondern auch durch die ökonomischen und sonstigen sozialen Krisen des modernen Lebens getragen wird. Wie man im sinkenden Altertum nach den Tröstungen der Philosophie Verlangen trug, so ruft man heute in Europa nach Philosophie, weil man von ihr die Lösung der schweren Probleme, die auf dem öffentlichen Bewußtsein lasten, die Erlösung von Qualen des Zweifels nicht nur über Gott und die Welt, sondern auch über den Mikrokosmus der »sozialen Frage« erwartet, deren Bann gerade in jenen trüben 70er Jahren sich zentnerschwer auf die europäische Seele gelegt hatte. Alle drei Werke über Ethik haben einen weiten und dankbaren Leserkreis erobert, das Paulsensche allen voran, das des Dänen in der deutschen Ausgabe wie im Original. Aber hier möge auch des trefflichen Steinthal nochmals gedacht werden; auch seine »Allgemeine Ethik«, die einen nennenswerten äußeren Erfolg nicht gehabt hat, erschien gleich jenen drei Werken in der finstersten Zeit der Bismarckschen Tyrannis und des Sozialistengesetzes, und war die erste in der Reihe: sie trägt die Jahreszahl 1885, Wundts Ethik 1886, Höffdings erste deutsche Ausgabe 1888, Paulsens System der Ethik 1889. In allen diesen Werken ist direkt oder indirekt von Sozialismus die Rede. Steinthal bekennt sich stark und entschieden zu dessen Grundidee; er findet (S. 19) in der heutigen Lage unserer praktischen Verhältnisse einen gewaltigen Antrieb, uns der unerläßlichen Bedingungen und notwendigen Grundlagen eines sittlichen Lebens klar bewußt zu werden; dieser liege darin, »daß wir alle eine große radikale Umwälzung der Eigentums- und Lohnverhältnisse mit Gewißheit voraussetzen«. Und eine besondere eingehende Untersuchung von Gründen und Bedenken führt ihn (S. 275) zu dem Ergebnis, daß »die sozialistische Einrichtung des menschlichen Lebens in der Tat ein Ideal ist, dessen Verwirklichung von der Ethik gewünscht werden muß«. Er meint dann, man werde zum Sozialismus kommen, in der Ruhe, der Stille, der Allmählichkeit, aber auch so unaufhaltsam und ohne Unterbrechung und Rückschläge, wie sich die großen Umwandlungen der Erde vollziehen, und wie der Sommer kommt; »er wird kommen ohne Zerstörung irgend eines lebensfähigen Triebes, ohne Gewalttat —

durch den sanften Gang der Geschichte«. Er protestiert als alter Liberaler gegen den »Staatssozialismus«, der eine völlige Verkehrung des sozialistischen Gedankens sei — als für sich bestehende Macht solle vielmehr der Staat gänzlich aufgehoben werden, und die freie Gesellschaft der Bürger an seine Stelle treten; was freilich fast mit denselben Worten Engels schon vorher und längst vor Engels St. Simon verkündet hatte, die doch beide nicht anarchistische Autoritäten sind. Auch Wundt spricht schon in seiner ersten Auflage davon (S. 219), daß Aenderungen in den sittlichen Grundlagen der Besitzverhältnisse als wahrscheinlich in der Zukunft gelegen anzunehmen seien, es könne aber nichts dergleichen geschehen, indem das Alte wiederum neu werde, sondern nur, indem aus dem Neuen abermals Neues hervorgehe: das Postulat versteckt sich ganz in Marxischer Weise hinter der Prognose. Wundt stellt dem individualen Willen einen Gesamtwillen, dem Individualismus den Universalismus entgegen, er widmet dem Staat als Besitz- und Wirtschaftsgemeinschaft, als Rechtsgemeinschaft, als Gesellschaftseinheit und als Bildungsgemeinschaft eingehende Erörterungen, er läßt neben dem Satze, daß der Staat für die Gesellschaft da sei, auch den umgekehrten wahr sein: die Gesellschaft ist für den Staat da, und will darum auch diesem das Recht nicht absprechen lassen, in die bestehende Organisation der Gesellschaft verändernd einzugreifen, namentlich wenn das in der Tendenz geschehe, sie einer höheren Gesittungsstufe entgegenzuführen. Mehr als bei Steinthal, mit dem auch der leidenschaftliche Individualist Herbert Spencer einverstanden wäre, tritt hier eine Geneigtheit für den Sozialismus, wie er gewöhnlich verstanden wird zutage; aber in eine spezielle Darstellung der Probleme wird nirgends eingetreten, im ganzen darf man sagen, daß die sichere Bejahung des gegenwärtigen Kulturzustandes bei Wundt doch überwiegt, obgleich er nicht verhehlt, daß zur Ausbildung von Geiz, Habsucht, Ausbeutung und Uebervorteilung anderer, Genußsucht und völligem Versinken in materielle Interessen die moderne Kultur ebenso reiche Hilfsmittel wie zur Betätigung sittlicher Tugenden geschaffen habe (a. a. O.). Höffding widmete schon in seiner 1. Auflage ein besonderes Kapitel den »sozialen Gegensätzen«, ein ausführlicheres der »sozialen Frage«; er stellt den Satz auf: »die soziale Frage ist eine ethische Frage«, mit dessen monographischer Behandlung einige Jahre später Theobald Ziegler so viel Glück gemacht hat (schon damals war

es F. Staudinger, der in einem Artikel der Philos. Monatshefte ihm den Satz entgegenstellte: »die sittliche Frage ist eine soziale Frage«); Höffding schildert dann mit Verständnis und Liebe die »Entwicklungsmöglichkeiten« nach den beiden Richtungen: Organisation der Arbeit durch freie Assoziation und durch Eingreifen der Staatsgewalt; nur die zweite Art versteht und beurteilt er als »Sozialismus«, dessen Theorie er als eine entschieden idealistische würdigt; er führt eine Reihe von Punkten an (S. 364 ff.), in denen der Staat ohne Verletzung des Freiheitsprinzips inbezug auf Organisation der Arbeit und Verteilung des Ertrages viel ausrichten könne; die Ethik könne daran nicht vorbeigehen, »weil sie alle eine ethisch-soziale Auffassung des Staates und der Tätigkeit desselben, wie auch die Erkenntnis voraussetzen, daß Staatshilfe und Selbsthilfe einander nicht ausschließen«. Paulsen endlich betrachtet als »Formen des Gemeinschaftslebens« (zuerst die Familie, dann Geselligkeit und Freundschaft, zum dritten) das wirtschaftliche Leben und die Gesellschaft, und zwar in drei Kapiteln, 1. das Eigentum und die Eigentumsordnung, 2. Gesellschaft und Gesellschaftsordnung, 3. Sozialismus und soziale Reform. Noch heute ist fast alles lesenswert was Paulsen damals ausgeführt hat. Er urteilt in klarer und unbefangener Weise, in Sympathie mit Schäffle und A. Wagner, also in der Richtung auf Staatssozialismus, wenn auch immer mit leisen Zweifeln. Man kann diesen Erörterungen vorwerfen, daß sie mehr politisch als ethisch gedacht sind. Man kann auch mit Grund sagen, daß der vortreffliche Philosoph manchen Ansichten Raum gibt, die mit anderen, die in seinem Buche vorherrschen, nicht gehörig ausgeglichen sind. Er spricht bedeutungsvoll von der inneren Auflösung des Volkskörpers durch die fortschreitende Proletarisierung eines immer mehr anwachsenden Teils der Bevölkerung auf der einen Seite, und durch die entsprechenden Veränderungen auf der andern Seite. »Auf jener Seite geht das persönliche, geistig-moralische Leben durch Verarmung und Isolierung, auf dieser durch Müßiggang und Ueppigkeit zu Grunde« (S. 691). Diese Gedanken sind akzessorisch; sie sind angebaut und stehen außerhalb der Fundamente des Buches. Man wird z. B. in dem Kapitel über Gerechtigkeit den Prozeß zwischen Kapital und Arbeit oder zwischen Grundbesitz und Arbeit oder zwischen Handarbeit und geistiger Arbeit kaum erwähnt, geschweige erledigt finden. Es ist sehr natürlich: für die damals einem Philosophen geläufigen Gedankensphären war jener

»soziale Pessimismus«, wie um dieselbe Zeit Höffding die in dem Buche »Gemeinschaft und Gesellschaft« mitangeschlagenen Töne charakterisierte[1]), ein störendes und im Grunde doch fremdartiges Element. Wir leben auch als wissenschaftliche Menschen in unserem Zeitalter und müssen uns des wissenschaftlichen Fortschrittes, der technischen Errungenschaften und aller Zeichen hochentwickelter städtischer Kultur alle Tage freuen, ihren Trägern und Förderern dankbar sein; die moderne Gesellschaft und der moderne Staat erscheinen beinahe notwendigerweise der kritischen Weltbetrachtung, zumal wenn sie auch im »Wesen des Christentums« einen wesentlichen Fortschritt sieht und dies Wesen im modernen freien Protestantismus sich erst rein entfalten läßt, wenn nicht als etwas schlechthin Vollkommenes, so doch als höchst vernünftige und zweckmäßige Gestaltung, die auch den Beifall des philosophischen Ethikers verdiene; wer daran zweifelt, setzt sich dem Verdacht der Schwärmerei und Weltverbesserungsneigung oder des Schwarzsehens und Trübsinns aus. Es ist doch immer von der Nationalökonomie aus, unter dem Druck der Bewegungen der Arbeiterklasse, daß die sozialen Schwierigkeiten sich ins heutige gebildete Bewußtsein gerückt haben, wenn auch die Einsicht in die wesentliche Tragik des Kulturprozesses sehr selten bleibt.

Aber nun muß eben darauf hingewiesen werden, wie gewaltig in dieser Hinsicht die letzten zwei Jahrzehnte aufrührend und anbohrend gewirkt haben. Jedes der drei Werke trägt in seinen neueren Ausgaben davon die deutlichen Spuren.

IV.

Bei Höffding ist in der zweiten deutschen Ausgabe[2]) der Abschnitt über die Organisation der Arbeit durch Eingreifen des Staates und die Kommune von 22 auf 36 Seiten angewachsen. Er unterscheidet nunmehr 4 Arten oder Hauptformen von Sozialismus: den utopischen, den philanthropischen, den spekulativen — so will er den Marxismus lieber anstatt »wissenschaftlich« nennen — endlich den »empirischen« Sozialismus — diesen Ausdruck entlehnt er der Webbschen History of Trade Unionism. Er sieht hier eine »geschichtliche Reihenfolge« und zugleich einen rhyth-

[1]) In der dänischen Monatsschrift Tilskueren 1889.

[2]) Sie wird tiefer unten der Kürze halber als B, die erste Ausgabe als A bezeichnet.

misch fortschreitenden Entwicklungsgang der sozialistischen Ideen, durch die Wechselwirkung mit den geschichtlichen Verhältnissen hervorgerufen: der spekulative Sozialismus gemahne an die Utopisten, während der empirische zunächst mit dem philanthropischen zusammenhänge. Marx habe nicht völlig mit der Utopie gebrochen; denn eine Gesellschaft »ohne eigentliche politische Gewalt« (Misère de la philos.) sei eine Utopie. Charakteristisch sei, daß der empirische Sozialismus in England und der spekulative in Deutschland seine Heimat habe; der Marxismus sei ja ein Ausläufer der deutschen spekulativen Philosophie. Seine Auffassung werde auf rein deduktive Weise begründet; der empirische Sozialismus dagegen wolle induktiv verfahren, die Möglichkeiten auf Grundlage bestimmter Erfahrungen prüfend. Der Staatssozialismus (diesen betrachtet dann Höffding als unmittelbares Programm der Marxisten) beginne von oben und wirke mittelst eines bureaukratischen Regimentes auf doktrinärer Grundlage. »Der empirische Sozialismus legt den Nachdruck auf die Selbstverwaltung in Gewerk- und Konsumvereinen, in Kommune und Staat; er bewegt sich durch die kleinen Kreise nach den großen und sucht die Kräfte des Volkes durch das Arbeiten an kleinen Aufgaben so zu entwickeln, daß sie später die großen Aufgaben bewältigen können« (S. 395). Höffding tritt dann in eine nähere kritische Untersuchung des Sozialismus ein, wobei er besonders die »spekulative oder marxistische« Auffassung ins Auge faßt. »Es wird sich erweisen, daß deren Kritik uns bewegt, dem empirischen Sozialismus um so größeres Gewicht beizulegen (S. 397). Es folgen dann Abschnitte, die schon in der ersten Ausgabe standen und dort als Kritik des Sozialismus schlechthin erschienen, wenn auch »derjenige Sozialismus, welcher der Staatsgewalt die Verteilung überträgt und das Problem als hierdurch gelöst betrachtet« dabei gemeint wird. Der allgemeine Satz aber: »In keinem anderen Lande hat der eigentliche Sozialismus so geringen Anhang unter den Arbeitern wie in England« ist in der neuen Ausgabe gestrichen, ebenso Sätze, die den Sozialismus als eine Art von Alchymie charakterisierten, die Gold mache aus dem Golde, das sie selbst in die Kolben gelegt habe. Aber auch die Erörterung der »großen Frage, was eine gerechte Verteilung denn eigentlich sagen will« räumt den »sozialistischen Autoren«, sowohl denen, die den Anteil des Einzelnen durch die geleistete Arbeit, als denen, die ihn durch das Bedürfnis des Einzelnen bestimmt wissen

wollen, mehr ein, als früher. Die Möglichkeit des »geschlossenen Handelsstaats« wird nicht einfach verworfen, indem dadurch, — heißt es unter Berufung auf Brentano — zugleich die Quelle [? vielleicht eine Quelle ?] der modernen sozialen Disharmonien verstopft sein würde. Nach dem zweiten Theorem meint Höffding, werden die Individuen unmündig gemacht. Mit dieser Sentenz schloß die Kritik früher, in der neuen Ausgabe aber wird hinzugesetzt: »Obgleich eine Regulierung der Bedürfnisse notwendig ist, indem der Staat ja die Lebenshaltung (den Standard of life) seinen Beamten bestimmt, wird es hier doch wie bei der Produktion förderlich sein, daß diese Regulierung die freie Entfaltung und Anpassung neben sich habe, um in möglichst großem Umfange Vergleich und Wahl zu gestatten.« Trotzdem ist aber die weitere Kritik des »Sozialismus«, von den Gesichtspunkten des Liberalismus aus, stehen geblieben, wird aber nunmehr ergänzt durch Vorbehalte, die speziell gegen den »spekulativen« Sozialismus gelten sollen, der die Quelle der Güter oder die Quelle des Fortschritts verstopfen, nämlich »verbieten« wolle, daß man seine Ersparnisse als Produktionsmittel benütze. Das dürfe nicht sein; der Einzelne dürfe nicht »absolut vom Produzieren ausgeschlossen sein«; denn durch die private Initiative fließe dem sozialen Leben frisches Blut zu. Wenn aber dann ferner wiederholt wird, daß nicht die physische Arbeit allein die Quelle des Reichtums und der Kultur sei, daß man darnach trachten müsse, den Abstand zwischen materieller und geistiger Arbeit zu vermindern, und daß dies nicht gelingen könne, wenn der Gegensatz der Arbeiterklasse zu allen anderen Klassen so scharf betont werde, wie dies gewöhnlich geschehe, nämlich von der sozialistischen Theorie aus — so folgen nun Zusätze, die der Bedeutung der Arbeiterklasse gerecht zu werden sich bemühen. Bei aller Bewunderung, die man für ihre Entwicklung während des letzten Jahrhunderts fühle, lasse sich doch nicht behaupten, daß sie einen ähnlichen Punkt erreicht habe wie der dritte Stand vor 100 Jahren; ihre Entwicklung sei noch nicht abgeschlossen, daran trage sie selber keine Schuld, denn die Bedingungen seien erst vor kurzem dafür erfüllt worden. »Und die Arbeiterklasse, die hoffentlich dereinst alle Menschen umfassen wird, kann nicht die heutige unvollkommen entwickelte Arbeiterklasse sein, die nicht nur wegen ihrer Interessen, sondern auch wegen ihrer unvollkommenen Entwicklung einen Gegensatz der anderen Klassen der Gesellschaft bildet.« Wiederholt wird

dann das Malthussche Argument, und im Zusatz die Erfahrung damit in Verbindung gebracht, daß unterhalb einer emporgestiegenen sozialen Schicht eine neue Schicht zu entstehen pflege, deren Lebenshaltung der Hebung bedürftig sei. Diese Verbindung ist aber ziemlich lose. »Die sozialistische Theorie« hebt dann in B wie in A ein neuer Paragraph an »ist eine entschieden idealistische Theorie, insoferne sie auf der Ueberzeugung beruht, der menschliche Wille vermöge es, der Bildung einer harmonischen menschlichen Gesellschaft alle Hindernisse aus dem Wege zu zu räumen.« Wegen dieses Idealismus sei der Sozialismus mit dem Besten des Gedankenganges des 18. Jahrh. verwandt, gegen das er andererseits wegen seines Anti-Individualismus eine Reaktion bezeichne. »Wie viele theoretische Irrtümer und Illusionen man dem Sozialismus auch möchte nachweisen können, so tritt derselbe in der Praxis doch als eine der bedeutendsten ethisch-sozialen Bewegungen der Gegenwart auf [warum nicht als »d i e bedeutendste« ?] Er hat es verstanden, »die Arbeiter zu erwecken und zu begeistern; er hat ihre Gedanken auf Ideale und Aufgaben gelenkt, die weit mehr umfassen, als den engen Kreis, worin sich der isolierte individuelle Selbsterhaltungstrieb bewegt. Ohne ein großes Zukunftsbild kann keine soziale Bewegung vorgehen.« So in A und in B. Dann folgt aber in B eine Hinweisung darauf, daß der begeisterte Glaube an das sozialistische Ideal vor einigen Jahren die beinahe ins Stocken geratene englische Gewerkvereinsbewegung neu belebt habe. »Von oben läßt sich die Bewegung nicht leiten; selbst wenn aus den anderen sozialen Schichten fruchtbare Gedankenkeime und Impulse kommen können, muß doch vor allen Dingen die Selbsttätigkeit erweckt werden, und dazu sind Ideale erforderlich, die zu dem gefühlten Bedürfnis wie zu dem eröffneten intellektuellen und moralischen Horizonte in natürlichem Verhältnisse stehen.« In seinem 14. Abschnitte erörtert dann das Kapitel (sowohl in B als in A) »wie die Staatsgewalt ununterbrochen in die soziale Entwicklung eingreift und 5 Postulate werden geltend gemacht, wie er »ohne Verletzung des Freiheitsprinzips« auf die Organisation der Arbeit und die Verteilung einwirken könne, und — fügt B hinzu — wo er auch bereits (aus bewußtem oder unbewußtem Sozialismus) eingegriffen hat. Die Ausführung hat dann in B erhebliche Modifikationen und Zusätze erfahren, worin die »große Bedeutung des e m p i r i s c h e n Sozialismus« von neuem hervorgehoben und der

große Wert der Beschränkung des Arbeitstages und Ausdehnung der Muße stark betont wird. »Die Arbeiter müssen gerade größere Muße haben, damit sie die jetzt so oft gemißbrauchte Muße besser gebrauchen lernen« (S. 412). Von fortschreitender Erfahrung wird besonders erwartet, daß sie die Grenzen erkennen lasse, bis zu denen Staat und Kommune Tätigkeiten auf dem Gebiete der Produktion, wie auf dem des Umsatzes und Verkehres übernehmen können. Die amerikanischen Aemter für Arbeitsstatistik werden gerühmt. Prinzipiell aber hatte A aufgestellt, das Verhältnis zwischen Staatshilfe und Selbsthilfe müsse gerade das umgekehrte dessen sein, was der Sozialismus in sonderbarer Uebereinstimmung mit der Bureaukratie und dem Absolutismus behaupte; in B wird nun dieser Sozialismus als »spekulativer« abgehoben, und hinzugesetzt, da Erfahrungen am besten in kleineren Kreisen angestellt werden, so besitze die kommunale Ordnung der Produktion — wie auch der empirische Sozialismus geltend mache — viele Vorzüge vor dem »eigentlichen Staatssozialismus«. Folgt in beiden Ausgaben ein Abschnitt über das Eigentum. Anerkennung und Schutz der Staatsgewalt »zeigen, daß das Eigentumsrecht kein unbedingtes ist«. »Nicht aus dem Begriffe der Persönlichkeit . . . sondern aus der sozialen Notwendigkeit möglichst viele freie aktive Ausgangspunkte der Kulturtätigkeit zu haben, folgt der ethische Charakter des Privateigentums.« »Ethisch betrachtet sind die Grenzen der Ausnützung des Eigentums, darum auch enger als die vom Standpunkte der äußeren Rechtsorganisation gezogenen.« »Es läßt sich denken, daß vieles, was jetzt Privateigentum ist, dereinst Gemeineigentum werden kann.« Der letzte Abschnitt des Kapitels erörtert den »Handel«. Hier ist in B eine Reihe von Sätzen über den Austausch, wie eine sozialistische Gesellschaft ihn organisieren würde, eingeschaltet[5]). »Die Zentralisierung . . wäre auch im Interesse der Gesellschaft, indem hiedurch überflüssige Zwischenhändler vermieden würden. Die starke Blüte der Konsumvereine zeigt, daß es viel mehr überflüssige Zwischenhändler gibt, als man von vornherein glauben sollte. Da . . . der Handel um der Gesellschaft willen da ist, so ist ein Streben wie das der Konsumvereine völlig berechtigt und

[5]) In A war nur am Schlusse der Veränderung, die ein sozialistisches System bewirken würde, mit entschiedener Ablehnung Erwähnung getan; es würde — meinte der Verfasser damals — der erziehende und entwickelnde Einfluß des Handels den Menschen fehlen.

bildet ein wesentliches Glied des empirischen Sozialismus.‹ Daran schließt sich aber wie in A Hervorhebung der ethisch-sozialen Bedeutung, die der Handel habe, indem er die Menschen verknüpfe. Die Bemerkungen über Konsumvereine weisen auf das frühere Stück des Kapitels zurück, wo auch in A ›die Organisation der Arbeit durch freie Assoziation‹ nach mehreren Richtungen betrachtet wird. Hier hat nämlich B dem, was von Gewerkvereinen, Anteilsgesellschaften und Produktivgenossenschaften gesagt war, eine von lebhafter Sympathie erfüllte Skizze der Konsumvereine hinzugefügt. Wo sie sich recht entwickelt haben, heißt es, trugen sie mächtig zur Entwicklung des Solidaritätsgefühles bei. ›Sie erforderten ausserdem Redlichkeit und Uneigennützigkeit, Klugheit und Energie, demokratische Gesinnung und Fähigkeit zur Selbstverwaltung. Neben den Gewerkschaften sind sie die wichtigste Schule für den Arbeiterstand geworden, wie auch das wichtigste Mittel für die soziale Organisation dieses Standes, die seit Aufhebung der Leibeigenschaft und der Zünfte als eine chaotische Masse dastand . . .‹ Probleme, die sich mit den Begriffen Sozialismus, Individualismus, Anarchismus berühren, treten für Höffding auch an anderen Stellen seines Werkes auf, namentlich da, wo er seine Einteilung der Ethik in individuelle und soziale Ethik begründet (Kap. VII). Ob individuelle oder soziale Ethik die ›eigentliche‹ Ethik sei? Als historisches Verhältnis wird die Priorität der sozialen Ethik betont, aus der sich die individuelle entwickelt habe. Alsbald wird aber vor Ueberschätzung der individuellen Ethik, in B unter Hinweisung auf Nietzsche, Bruno Wille u. a. gewarnt. Fichtes und Comtes Standpunkt bezeichne den Gegensatz. Solche seien nahe daran, die Gesellschaft oder die Gattung als eine mystische Gesamtheit aufzufassen, bei Hegel und in jüngster Zeit bei Wundt und bei P. Carus trete eine ähnliche Tendenz hervor. Solche Mystik könne ihre Bedeutung haben: durch jene Ausdrücke werde sehr gut das Unvollendete, das Nichtüberschaubare in vielen der menschlichen Wirkungsgebiete und zugleich die potentielle Energie bezeichnet, die menschliche Arbeit zu erzeugen und anzuhäufen vermag, ob sie auch vielleicht erst in späten Zeiten in aktuelle Werte, die von wirklichen persönlichen Individuen gefühlt werden, umsetzbar sei. ›Das einzelne Individuum ist nur ein Tropfen im Ozean. Und der Ozean existiert nicht um des einzigen alleinigen Tropfens willen. Was ist aber ein Ozean, der nicht aus Tropfen besteht?

Und wird nicht der ganze Ozean klar sein, wenn jeder einzelne Tropfen klar ist? Und erst dann ist er vollkommen klar« (B S. 157). Nicht als selbständige Gebiete sollen individuelle und soziale Ethik neben einander gestellt werden, sondern jene muß dieser untergeordnet werden, ohne aber hinter ihr zu verschwinden. Das Wohlfahrtsprinzip führt, wegen des engen Zusammenhangs, worin das Gefühl mit dem Wesen des Individuums steht, zum Prinzip der freien Persönlichkeit — dem Satze, daß kein persönliches Wesen nur als Mittel behandelt und betrachtet werden darf. Bedingung eines gesunden Lebens der Gesellschaft ist vor allen Dingen, daß zwischen der Entwicklung des Einzelnen und den Forderungen der Gesamtheit ein harmonisches Verhältnis stattfindet . . . . Nur da gibt es eine wirkliche Gesellschaft, wo der Einzelne an jedem Punkte sowohl Zweck als Mittel zu sein vermag. Ein Streit zwischen der Forderung der Gesellschaft und dem Individuum deutet daher auf eine Unvollkommenheit der Gesellschaft, nicht allein oder nicht immer auf eine Unvollkommenheit des Individuums hin. Die hier festzuhaltenden Aufgaben führen freilich ins Irrationale hinüber. Das Individuum muß als organisches Glied einer Gesellschaft, die Gesellschaft als organische Gesamtheit von Individuen betrachtet werden (B S. 169 f.). Diesen Richtlinien folgt dann besonders das XXXVIII. Kapitel über die ethische Bedeutung des Staates. Hier wie überall bei dem dänischen Philosophen, tritt uns die seltene Vereinigung eines tiefen und scharfen Blickes für die geistige Wirklichkeit entgegen: so in der wichtigen, aber sonst fast niemals angetroffenen Erkenntnis, daß der Staat »noch erst im Werden begriffen ist«; »indem — so wird dies begründet — die verschiedenen Elemente seines Wesens noch nicht in festen gegenseitigen Zusammenhang gebracht sind«; bald das eine, bald das andere dränge sich im Laufe der Entwicklung des Staats in den Vordergrund.

V.

Auch Paulsen hat die Einteilung seines »Systems der Ethik« wie sie in der ersten Auflage gegeben war, in der neuesten behalten. Das 4. Buch handelt von den »Formen des Gemeinschaftslebens«, der dritte Abschnitt darin über »das wirtschaftliche Leben und die Gesellschaft«. Hier betrachtet das erste Kapitel »das Eigentum und die Eigentumsordnung«, das zweite »Gesellschaft und Gesellschaftsordnung«, das dritte »Sozialismus und soziale

Reform«. Schon das erste Kapitel hat mehrere nicht geringe Zusätze erhalten. Auf die ungeheuren Veränderungen wird hingewiesen, die sich im 19. Jahrhundert im Gebiet des industriellen Eigentums vollzogen haben: es könne nicht zweifelhaft sein, daß Aenderungen in der Gestalt des Eigentums-Rechtes sich anschließen werden, wie denn Arbeiterversicherung und Arbeiterschutz Anfänge einer Umbildung des Rechtes bedeuten: »den neuen Machtbefugnissen entsprechend werden neue Verpflichtungen dem Eigentum auferlegt und Sicherungen gegen den Mißbrauch der Gewalt angebracht«. ‚Sozialteleologische' Auffassung des Eigentums und des Privatrechts überhaupt werde der juristischen Welt jetzt vor allem durch Iherings »Zweck im Recht« zugeführt und aufgenötigt. »Kapitalmagnaten und Trustgewaltige« denken anders darüber, die letzte Konsequenz ihrer Auffassung wäre: Eigentum ist das Recht, Auswanderung oder Hungertod über abhängige Arbeiter zu verhängen, nach freiem Belieben. »Ist dies der Sinn des modernen Eigentumsrechts, dann wäre das Feudalrecht des »finsteren« Mittelalters auf alle Weise das menschlichere« (S. 347). Auch das zweite Kapitel ist erweitert, besonders der dritte Paragraph darin »die Gesellschaftsordnung«. Unverändert ist die Unterscheidung ihrer »3 Grundformen« geblieben, als welche »in schematischer Konstruktion« die Sklaverei, die feudale und die kapitalistische Gesellschaftsordnung auftreten. Ein besonderer Paragraph (4) ist der letzteren gewidmet, wobei jetzt auf Sombarts Werk hingewiesen und die Entwicklung durch Zahlen illustriert wird. Die Entwicklung der liberalistischen Politik, heißt es weiter (6), gehe Hand in Hand mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise. Eine gewaltige Steigerung des Reichtums und der Lebenshaltung trete uns entgegen; diese wird nicht ohne Satire geschildert und die Lage der besitzlosen großindustriellen und großstädtischen Arbeiter dagegen gehalten (8), die Merkmale, die das proletarische Leben kennzeichnen, herausgehoben und der kapitalistischen Produktionsweise die Tendenz zugeschrieben, einen beständig wachsenden Teil der Bevölkerung zu Proletariern zu machen. »Im Sinne der Proletarisierung wirken auch die großen wirtschaftlichen Krisen« (9). Eine Einschaltung über die Proletarisierung der Arbeiter auf dem Lande ist seit der ersten Auflage hinzugekommen (10). »Diese innere Auflösung des Volkskörpers, das ist nun eigentlich die soziale Frage« (11). Die Gefahr weiteren

Sinkens der persönlich-sittlichen Kräfte breche vor allem an einem Punkte herein, bei der häuslichen Erziehung; auch in den oberen Schichten sei die Fähigkeit zur Erziehung in der Abnahme begriffen (S. 391). Die soziale Frage sei eine sittliche Frage, oben wie unten. Jene Zersetzung werde für manche noch heute verdeckt durch andere Vorgänge, namentlich durch die Aufhebung der ständischen Rechtsunterschiede und die Ausgleichung des gesellschaftlichen Unterschiedes zwischen Adel und Bürgertum. In Wirklichkeit gehe aber eine Bewegung in Richtung auf Ungleichheit, die Entwicklung des Gegensatzes der »besitzenden und gebildeten« Klassen zu den Besitzlosen und Ungebildeten neben jener Bewegung in der Richtung auf Gleichheit einher. Diese neue soziale Differenzierung gebe dem gesellschaftlichen Leben der Gegenwart die Signatur. »Es liegt auf der Hand, daß so eine Lage der Dinge entsteht, die wenig Sicherheit gegen eine vollständige Umwälzung und Zerstörung bietet« (S. 399). Das Kapitel über »Sozialismus und soziale Reform« beginnt mit einem Absatz über die Entstehung der sozialdemokratischen Partei. Diese Ausführungen haben wiederum seit der 1. Auflage bemerkenswerte Zusätze erfahren, die auf das vorausgehende Kapitel zurückgreifen und in viel schärferer Weise, als es früher geschehen war, betonen, die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung sei der »Mutterboden der Sozialdemokratie« (S. 403). Und jene wird neu formuliert: Trennung von Arbeit und Eigentum, Loslösung eines abstrakten papiernen Eigentums von der wirklichen Besitzung und Verwendung der Güter . . . »Rententitel sind aber kein eigentliches Eigentum mehr.« »Die Güter sind um der Menschen, der arbeitenden, nicht der spekulierenden und Renten verzehrenden Menschen willen; eine Ordnung der Dinge, die dieser Forderung nicht gerecht wird . . , die regt das natürliche Rechtsgefühl gegen sich auf und büßt damit den Boden ein, worauf menschliche Dinge allein wachsen und dauern: den Glauben an ihre Gerechtigkeit und ihre innere Notwendigkeit« (S. 405). Beleidigtes Rechtsgefühl ist in der Tat — so heißt es weiter — an der Ausbreitung der sozialistischen Denkweise in bedeutsamer Weise beteiligt, mehr vielleicht als materielle Not. Und die Erbitterung wird gesteigert durch den Umstand, daß der Arbeiter mit dem Eigentum auch die Ehre des Berufes verloren hat. Hingegen ist sein Selbstgefühl in anderer Richtung gesteigert — als Träger der Zukunft tritt er der ganzen alten Welt

mit einem Gefühl prometheischen Stolzes und Trotzes entgegen. »Die Sozialdemokratie wird in demselben Maße zunehmen, als das Kapital wächst, und die kapitalistische Gesellschaftsordnung auf der einen Seite die Masse der Rententitel, auf der andern die Massen der besitzlosen Arbeiter vermehrt« (S. 407). »Die neue Partei hat für die Agitation zwei gewaltige Vorteile: sie hat eine Idee von einem Bessern, das kommen soll, und sie hat das brutale aber schlagende Argument: ihr habt nichts zu verlieren.« Unter 2. folgen die Erörterungen über die Agitationsliteratur und das Parteiprogramm. In jener, rügt Paulsen, herrschte bisher die Kritik und die Verneinung, und zwar wesentlich in der Form der absoluten Verneinung aller bestehenden Ordnungen. Als Probe dient Bebels »Frau«. So lange die Partei in Anschauungen verharre, wie sie dort vorgetragen seien, könne sie sich nicht darüber beschweren, wenn sie mit dem Anarchismus zusammengeworfen werde. Es sei ein Rückfall in die Anschauungen des alten abstrakten Liberalismus, dessen Grundbegriff die Souveränität des Individuums war. Am peinlichsten in dieser Literatur berührt den Ethiker der vollständige Mangel an Pietät gegen die Vergangenheit. Diese Leidenschaft des Verneinens sei freilich jeder neuen Partei eigen. Man dürfe hoffen, daß die Sozialdemokratie in dem Maße als sie an Einfluß und Bedeutung gewinne, auch an Besonnenheit und positivem Sinn zunehmen werde. Spuren solcher inneren Entwicklung seien in jüngster Zeit vielfach hervorgetreten. Die Umbildung werde in einigem Maße auch von dem Verhalten der Staatsgewalt abhängig sein. Nach einem Zwischenspiel über die Rechtsfrage (3), — worin ausgeführt wird, der Uebergang zum Kollektiveigentum sei nicht eine Frage des Rechts, sondern der Zweckmäßigkeit und dürfe nicht im Namen des natürlichen Rechts oder der Gerechtigkeit gefordert werden[4]) — geschieht in 4 und 5 eingehende Darlegung der sozialistischen Gesellschaftsordnung und der voraussichtlichen W i r k u n g e n sozialistischer Organisation; die utopische Zukunftsschilderung wiederum an der Hand von Bebel. Kritische Bemerkungen folgen: zunächst über das Zukunftsbild (6), dann über die Frage: ob eine sozialistische Gesellschaftsverfassung bei

[4]) Wie verhält sich aber dazu die berührte Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem Eigentum? der Satz, Rententitel seien kein »eigentliches« Eigentum mehr? u. s. w. Man bemerke, daß diese Ausführungen junger Zuwachs sind, während die Erörternng über die Rechtsfrage der 1. Aufl. angehörte.

der gegebenen menschlichen Natur an sich möglich sei? welche Bedingungen sie erfüllen müsse, um möglich zu sein? — Die gewöhnlichen Einwände werden geprüft. Es sei möglich, daß mit dem Wegfallen einiger der Bedingungen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft das üppige Wachstum der egoistischen und feindseligen Gefühle und Willensantriebe fördern, die sozialen Triebe stärkeren Einfluß erlangen würden. Jedenfalls sei aber auch das Eigeninteresse unentbehrlich. Der Sozialismus werde es aufheben, wenn er Verteilung ohne Rücksicht auf den Wert der Arbeitsleistung erfolgen lasse, also kommunistisch verfahre. Er sollte aber und könnte auftreten nicht als die Partei der Gleichheit, sondern als die Partei der Gerechtigkeit, nicht als die einer falschen, gleichheitsgierigen Demokratie, sondern als die der moralischen und intellektuellen Aristokratie; eine solche würde von sich sagen dürfen, daß sie nicht nur den Leistungen, sondern auch den Fähigkeiten jedes Mitgliedes der Gesellschaft gerecht werden wolle. Eine in diesem Sinne wirklich sozialistische Partei würde sich als die Herstellerin der natürlichen Ordnung, als Ausführerin des Programms der Natur und der Geschichte hinstellen können: dies wird des näheren begründet. Das Problem, heißt es weiter (8), könne auch so formuliert werden: »Sind auf Erblichkeit des Besitzes ruhende Klassenunterschiede eine für die Erhaltung und den Fortschritt der Kultur unentbehrliche Voraussetzung?« Die Verneinung dieser Frage ergebe die individualaristokratische Ansicht, die zugleich die sozial-demokratische sein sollte. Paulsen läßt Bejahung und Verneinung miteinander diskutieren, erklärt aber, der Gegensatz der Prinzipien würde auch in einer Zukunftsgesellschaft ein fließender bleiben. Ob diese die persönliche Freiheit und die Freiheit der Berufswahl aufhebe? (9). Das sei aber Bedingung für ihre Verwirklichung, daß namentlich für die letztere Freiheit Raum bliebe (wiederum gegen Bebel). Eine weitere Voraussetzung sei (10) eine Regierung mit starker und sicher wirksamer Autorität. »Also das Verschwinden des Staats und der Staatsgewalt ist ein Traum und blauer Dunst: die Namen kann man ändern, die Dinge werden damit nicht beseitigt« (S. 469). Auch die Bevölkerungsfrage wird Schwierigkeiten ergeben, wie denn solche groß und zahlreich für die sozialistische Gesellschaftsverfassung dastehen werden. Gehen wir einer solchen Ordnung entgegen? (11). Jedenfalls kann sie nicht durch eine polititsche Aktion, etwa durch eine siegreiche Revo-

lution des Proletariats mit nachfolgender Diktatur eines sozialistischen Führers entstehen, aus äußeren und aus inneren Gründen nicht. »Der Sozialismus ist eine geschichtsphilosophische Idee von einer zukünftigen Ordnung der Dinge, die den politischen Bestrebungen der Gegenwart höchstens von ferne die allgemeine Richtung anzeigen kann« (S. 483). Es bleibt ein Verdienst der Sozialdemokratie, daß sie die Bedeutung und die Unentbehrlichkeit der gemeinschaftlichen Organisation gegenüber dem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Theorie zeitweilig fast zur Alleinherrschaft gelangten Prinzip der privatwirtschaftlichen Organisation und des Egoismus mit der Maxime des *laisser faire*, auf das entschiedenste betont und zur Geltung gebracht hat« (S. 484). Und auf die Frage: ob die Gesellschaft sich in einer Richtung entwickle, die als allmähliche Annäherung an eine sozialistische Gesellschaftsverfassung bezeichnet werden kann? lautet nach P. die Antwort der Geschichte und der Statistik bejahend. Diese Antwort wird ausführlich begründet. Auch auf dem Gebiete der Großindustrie — wie schon längst auf dem des Verkehrswesens — sei ein Zustand in der Bildung begriffen, der die Verstaatlichungs-Tendenz hervorrufen müsse: die großen Unternehmungen haben aufgehört, private Angelegenheiten zu sein. Dahin wirke besonders auch das rasch sich ausdehnende Koalitionswesen zum Zwecke monopolistischer Beherrschung des Marktes. »Privatmonopole treiben zum Staatsmonopol« (S. 495); der ins Unerträgliche steigende Einfluß des verbündeten Großkapitals auch auf das politische Leben dränge ebenfalls diesem Schritte zu. Zu den Staatsunternehmungen gesellen sich die Gemeindeunternehmungen. Als Hauptstütze aber der individualistischen Eigentums- und Gesellschaftsordnung werde mit Recht der bäuerliche Grundbesitz angesehen. Welche Wirkungen wird die sich verallgemeinernde Gemeinwirtschaft haben? Sie wird die Produktion solider und stabiler machen; sie wird für die Verteilung des Volkseinkommens und für die Lebensgestaltung der Arbeiter in gewissem Maße günstige Folgen haben. Aber es hängen auch große Gefahren daran, die Paulsen eingehend schildert. Herabsetzung der Produktivität und Vermehrung der Abhängigkeit von der jeweiligen Regierung. Eine Tendenz liege darin, die Entwicklung der mit einander verwandten despotischen und knechtischen Anlagen der menschlichen Natur zu begünstigen. Paulsen zeichnet in starken, scharfen Strichen den Typus des Strebers,

wie er schon durch die heutige Gesellschaft begünstigt werde. Eine andere Gefahr sei das weitere Feld, das der Korruption eröffnet werde. Den Gefahren gegenüber gebe es aber auch gute Gründe für eine hoffnungsvollere Ansicht. Es folgen noch Bemerkungen über das Programm der sozialen Reform (14), über Wohlfahrtsfürsorge (15), Organisation der Arbeiter (16), Erhaltung des Mittelstandes (17); und die »Aussicht« auf den möglichen Uebergang zu einer höheren, der Idee der Gerechtigkeit mehr entsprechenden Gestaltung des Gesamtlebens wird in zusammenfassender Form eröffnet. Als Schluß des langen bedeutsamen Kapitels ist eine Ausführung über das Sozialistengesetz stehen geblieben, das zur Zeit der ersten Auflage noch in Kraft war; da der Ruf nach einem Ausnahmegesetz von gewissen Seiten immer wieder erhoben werde, so hält P. es nicht für überflüssig, davor zu warnen. — Auch Paulsen kommt dann noch am Schlusse seines Werkes in einem Kapitel über die Grenzen der Staatstätigkeit auf die fortschreitende Sozialisierung des wirtschaftlichen Lebens und die dadurch immer »notwendiger und möglicher« werdende staatliche Regulierung der materiellen Kultur zurück; die der ideellen Kultur werde umgekehrt bei steigender Differenzierung und Individualisierung des geistigen Lebens immer bedenklicher und schwieriger — ein Gesichtspunkt, den ich für wichtig halte. Im Vorbeigehen setzt er sich dann auch mit Herbert Spencers »administrativem Nihilismus« auseinander.

Die hier mitgeteilten Gedankengänge der Paulsenschen Ethik sind nicht insgesamt erst in den späteren Auflagen hinzugekommen. Vielmehr sind alle Schächte schon in der ersten eröffnet, die Modifikationen und Zusätze sind hauptsächlich Erweiterungen der ursprünglichen Anlage. Es fehlt aber auch nicht an Unstimmigkeiten, um nicht zu sagen Widersprüchen. Ich möchte sagen, daß das Gefühl vor 20 Jahren stärker zu Gunsten des Sozialismus sich ausgesprochen habe, der Gedanke neuerdings stärker. Eben dies entspricht aber der Beobachtung, daß seitdem die Tatsachen in so entscheidender Weise auf das Bewußtsein gewirkt haben — das der Philosophen wie der Nicht-Philosophen. Für den Philosophen aber bedeutet es ein Element der Schwäche: die Lehren waren zuerst in einem Geiste konzipiert, der auf diese Tatsachen nicht gerüstet war. Sie beruhten noch im Glauben an die wesentliche Stabilität der bestehenden Gesellschaftsordnung, und trugen den Geruch dieses Bodens an sich, aus dem sie gewachsen waren.

Diese Ethiker stehen freilich den Dingen mit einer Unbefangenheit gegenüber, wie sie auch unter Nationalökonomen selten ist; aber ohne die Fundamente ihrer Denkweise umzuwälzen konnten sie doch nicht zu einer durchaus kritischen Anschauung der Gesamtentwicklung, und also der sozialistischen Ideen, gelangen.

VI.

Wundt sagt in der Vorrede zur dritten Auflage seiner Ethik, er sei in deren letztem Abschnitte — der von den sittlichen Lebensgebieten handelt — bemüht gewesen, die in den vorigen Auflagen nur allgemein gehaltenen Andeutungen über die praktischen Fragen des sittlichen Lebens durch eingehendere und bestimmtere Ausführungen zu ersetzen. »Wenn die Erkenntnis der Wahrheit das Ziel ist, dem jede wissenschaftliche Arbeit . . zustrebt, so verbindet sich dies Streben für den Ethiker, wenn er seinem Gegenstande gerecht werden will, naturgemäß vor allem mit der Pflicht der Wahrheit gegen sich selbst und der rückhaltlosen Aufrichtigkeit in der Aussprache seiner Ueberzeugungen. Ich bin namentlich auch in den Ausführungen über das religiöse und das soziale Problem ernstlich bemüht gewesen, diese Pflicht zu erfüllen.« In der Tat ist die Bereicherung des Werkes durch neuen Stoff und darauf angewandte Ideen hier am meisten in die Augen fallend, und zwar nicht nur in dem bezeichneten Abschnitte. Schon in dem zweiten Abschnitte, der »fast völlig neu geschrieben wurde« und den Wundt aus einer Geschichte der philosophischen Ethik, die er bisher im wesentlichen enthielt, mehr zu einer wirklichen Geschichte der sittlichen Lebensanschauungen gestalten wollte, hat der berühmte Verfasser am Schlusse, wo er die ethischen Richtungen der Gegenwart erörtert, dem »Ideal der zukünftigen Gesellschaft« einen besonderen, etwa 10 Seiten des großen Formats erfüllenden Paragraphen gewidmet. Er beschäftigt sich hier vorausdeutend mit dem Sozialismus und der sozialen Bewegung. Für deren »ethische Seite« fallen ihm zwei Momente ins Gewicht, die »in den nationalökonomischen Debatten in der Regel mit Stillschweigen übergangen werden: die psychologischen und die geschichtsphilosophischen Grundlagen« (I S. 510). Zwischen den beiden Gestaltungen des modernen Sozialismus, der politischen und der kommunistischen — jenen läßt Wundt durch L. Blanc und F. Lassalle, diesen durch Marx und Engels sich repräsentieren — sei bei aller Divergenz im einzelnen doch in

diesen letzten Voraussetzungen schließlich Uebereinstimmung vorhanden, worin unverkennbar ihr gemeinsamer Ausgangspunkt, die Hegelsche Begriffsdialektik [auch für L. Blanc?], wieder zum Vorschein komme. Ebenso wie dieser liege ihnen der Versuch, den Motiven und Zwecken menschlichen Handelns jemals auf dem Wege einer unmittelbaren Vertiefung in die treibenden Kräfte des menschlichen Bewußtseins nachzuspüren, völlig fern. Der psychologische Standpunkt sei der denkbar naivste, derselbe nämlich, den in Verbindung mit dem gleichen, auf die Unerbittlichkeit der logischen Denkgesetze gegründeten Prinzip der Notwendigkeit des Geschehens im 17. Jahrhundert Thomas Hobbes, im 18. Helvetius und das System der Natur bereits vertraten: die radikale Reflexionspsychologie trete, ebenso wie bei diesen, als die natürliche Begleiterin einer radikalen oder revolutionären Gesellschaftstheorie auf. Geschichtsphilosophisch liege ein durch die Unbestimmtheit des postulierten Endziels verhüllter, aber in dem Anspruch, das Ende der Geschichte voraussagen zu wollen (??), umso deutlicher hervortretender Utopismus vor. Am dürftigsten sei es aber um den ethischen Gehalt der neuen Gesellschaftsideale bestellt. Als nächster Zweck werde die Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse, als das entscheidende Motiv der Egoismus angesehen. Sie erneuere auch den Krieg aller gegen alle mit der Annahme eines Kampfes ums Dasein und verschärfe jenen noch durch das Motiv des Klassenhasses und durch Darstellung des Klassenkampfes, der nicht als ein der Begründung der Gesellschaft vorangehender, sondern als ein sie fortwährend begleitender und dem definitiven Friedenszustande voraufgehender gedacht werde. Die ethische Bedeutung der Bewegung selbst sei aber damit noch keineswegs als nichtig nachgewiesen. »Vielmehr ergibt sich gerade . . daß hier überall Probleme vorliegen, die zunächst praktisch, dann aber wie alle fundamentalen praktischen Fragen auch theoretisch von höchster Wichtigkeit sind. Der Sozialismus der Gegenwart hat die Probleme gestellt, aber er hat sie nicht im geringsten gelöst« (I S. 613). Im zweiten Bande werden die philosophischen Moralsysteme (Kap. 1), die psychologischen Grundlagen der Ethik (Kap. 2), die Faktoren des Sittlichen (Kap. 3) und die sittlichen Normen (Kap. 4) abgehandelt: diese vier Kapitel bilden den dritten und vorletzten Abschnitt des ganzen Werkes. Von Bedeutung für unseren Gegenstand ist zunächst das zweite Stück des zweiten Kapitels, das

»Individualwille und Gesamtwille« benannt ist; es zerfällt in vier Paragraphen: a. Das Ich und die Persönlichkeit, b. Das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft, c. Individualismus und Universalismus, d. Der psychologische Atomismus und die Aktualitätstheorie (d. h. Wundts psychologische Hauptlehre). Der Zusammenhang des Einzelbewußtseins mit einem Gesamtbewußtsein, heißt es sub b (II S. 54 f.), und mit einem ihm entsprechenden Gesamtwillen werde durch alle die Momente der Kultur und Sitte bezeichnet, in denen das übereinstimmende Fühlen und Denken einer Gemeinschaft sich auspräge. Die Gemeinschaft bilde, soweit wir die Entwicklung zurückverfolgen können, überall eine die individuelle Persönlichkeit ergänzende und in sich aufnehmende Form des menschlichen Lebens. In der Entwicklung verselbständige sich allmählich die individuelle Persönlichkeit. Den letzten entscheidenden Schritt in dieser Hinsicht tue die staatliche Organisation. In ihr erst werde der zuvor nur instinktiv seine Zwecke verfolgende Gesamtwille seiner eigenen der Einzelpersönlichkeit überlegenen Macht bewußt, so daß nun dem selbstbewußten Willen der Einzelnen ein in der allgemeinen Rechtsordnung seinen Ausdruck findender selbstbewußter Gesamtwille gegenübertrete. — Wie verhalten sich Einzelwille und Gesamtwille zu einander? Beide entgegengesetzte Auffassungen, die individualistische und die »universalistische«, seien in ihren einseitigen Gestaltungen schon deshalb unhaltbar, weil sie die wirkliche Entwicklung durch Fiktionen ersetzen, die fast in keinem Punkte mit jener zusammentreffen. Den universalistischen Lehren habe die Analogie mit dem individuellen Organismus ihr Gepräge gegeben; der Primat der Gemeinschaft bleibe aber ein unbewiesenes Postulat. Die Wahrheit liege in der Mitte. Das isolierte Individuum existiere nirgends, die relative Verselbständigung des Einzelwillens sei erst Ergebnis später Entwicklung. Die Hilfshypothesen, mittels deren die individualistische Reflexions- und Gefühlsmoral die Motive des sittlichen Handelns begreiflich zu machen suche, seien unzulänglich und der Erfahrung widersprechend. Unrichtig sei es aber auch, wenn der Universalismus an diesen Motiven völlig nichtachtend vorübergehe. Die objektiven Zwecke, auf die er allein sein Augenmerk richte, reichen allein niemals aus, um dem menschlichen Wollen den Charakter des sittlichen Tuns zu verleihen. Unlösbare Widersprüche (d) ergeben sich aus den Theorien, die die Seele als eine Substanz

auffassen. Ihre Wirklichkeit besteht eben im aktuellen geistigen Leben selbst — damit ist von selbst die Berechtigung gegeben, dem Gesamtwillen [welchem? oder jedem?] keinen geringeren Grad von Realität zuzuschreiben, als dem Individualwillen. Aber nicht jeder Individualwille habe in den Grenzen der geistigen Entwicklung die gleiche Bedeutung; auch hier gelte der Satz: so viel Aktualität, so viel Realität, und darauf beruhe die außerordentliche Bedeutung führender Geister... Im dritten Kapitel werden 1. die sittlichen Zwecke, 2. die sittlichen und 3. die unsittlichen Motive betrachtet (daran schließen sich noch Erörterungen 4. über die Strafe und Straftheorien, 5. über die Begriffe des Sittlichen). Jene beiden Stücke beziehen sich vielfach auf die Entscheidungen über Individualismus u. s. w. zurück. Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunftmotive werden unterschieden. Auch die entwickelten Vernunftmotive, die aus der Vorstellung der idealen Bestimmung des Menschen entspringen, werden nur in Gestalt von Gefühlen — Idealgefühlen — wirksam. Den Bruch der äußeren Rechtsordnung oder das Verbrechen nennt Wundt die schwerste Form des Unsittlichen [was keineswegs allgemein für richtig gehalten werden kann!]. Die wichtigste Entstehungsbedingung des Unsittlichen sei die gesellschaftliche Lage, die Genußsucht und Neid hervorbringe. Das soziale Problem sei nicht eine bloße Frage der Gerechtigkeit, sie sei aber allerdings ein ethisches Problem. Der Zustand der heutigen Gesellschaft tendiere zur Erzeugung zweier Gesellschaftsklassen, welche die Lebensbedingungen der Immoralität nach entgegengesetzten Seiten in sich vereinigen: einer besitzenden und berufslosen, deren Lebenszweck im Genuß besteht, und einer besitz- und berufslosen, die sich im Streben nach versagtem Genuß erschöpft. »Was sollen Reformen der Erziehung, so lange diese sozialen Schäden fortdauern? Nur eine Rechtsordnung, welche die Gesellschaftsordnung selbst reformiert, kann hier Wandel schaffen. Die Ueberzeugung, daß sie kommen muß, darf sich aber nicht zum wenigsten auf die Tatsache stützen, daß unser heutiger Gesellschaftszustand das Erzeugnis zweier Faktoren ist, die einander nicht entsprechen, einer Rechtsanschauung, die in jetzt zum Teil überlebten sozialen Verhältnissen ihre Quelle hat, und einer Menge neuer Kulturelemente, die den alten Begriffen nur gewaltsam unterzuordnen sind« (II 142). Das letzte Stück des Kapitels bestimmt als »sittlich« solche Gesinnungen und

Handlungen, in denen der Einzelwille mit dem Gesamtwillen, in welchem er enthalten ist, übereinstimmt; und falls mehrere übergeordnete Willen gleichzeitig in ihm wirksam werden, entscheide die Uebereinstimmung mit dem umfassenderen Gesamtwillen über den Wert der Gesinnung und Handlung (159). »Die Sippe, der Stamm, dann die weitere Volksgemeinschaft, der Staat, zuletzt die Menschheit, bilden in allmählich sich erweiternden Kreisen die Substrate eines realen [??] Gesamtwillens . . .« Die Entstehung des Kampfes solcher Motive, die aus der Unterordnung des Einzelwillens unter verschiedene Willenssphären entspringen, dürfe als die Geburtsstunde sittlicher Normen überhaupt bezeichnet werden. Seine Lösung könne dieser Kampf nur in einer Vernunftidee finden, welche die unendlichen Reihen der Willensformen in einem höchsten Willen abschließe, der im Einzelbewußtsein als Imperativ des sittlichen Ideals, in Staat und Gesellschaft als Geist der Geschichte, in der religiösen Weltauffassung als göttlicher Wille zur Erscheinung komme (162). Das sittliche Leben habe sich aus dem vorsittlichen entwickelt durch die Verschmelzung der Neigungsgefühle, die in der Sitte zum Ausdruck kommen, mit den religiösen Ehrfurchtsgefühlen; und diese Verschmelzung sei kein einmaliger, sondern ein fortan sich wiederholender Vorgang. Die »sittlichen Normen« werden im 4. Kapitel dargestellt, und zwar nach den individuellen vorzüglich die »sozialen Normen«. Die Norm des Gemeinsinnes laute: »Diene der Gemeinschaft, der du angehörst«. Aber die höchsten Pflichtgebote entsprechen den humanen Normen. Eine subjektive Tugend: die Demut; ihre Norm: »Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals«; eine objektive: die Selbsthingabe; ihre Norm: »Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast« (191). Unter 5 »Die Rechtsnormen« werden a. die naturrechtlichen und die historischen Rechtstheorien, b. die Schutz- und Zwangstheorien, c. das objektive, d. das subjektive Recht erörtert, woran sich e. eine allgemeine Begriffsbestimmung des Rechts anschließt und f. ein Paragraph über die Gerechtigkeit (und Billigkeit). Es werden g. Hauptnormen und Hilfsnormen des Rechtes unterschieden und h. die Grundnormen entwickelt. »Die letzten Zwecke des Rechtes können keine anderen sein, als die der Sittlichkeit selbst« (219). Auch die Rechtsnormen seien daher teils individueller, teils sozialer, teils allgemein humaner Art. Die Anfänge eines Rechtsgebietes höherer Ordnung

könne man in jenen völkerrechtlichen Regeln erblicken, zu deren allgemeiner Aufrechterhaltung sich die Kulturstaaten, denen die geschichtliche Führung der Menschheit obliegt, verpflichten. — Den Uebergang zum letzten Abschnitte macht das Endstück des Kapitels »Die Normen und die sittlichen Lebensgebiete«. Nur mit praktischen Idealen habe es die Ethik zu tun. »Praktische Ideale sind niemals absolute Ideale, und sie sind am allerwenigsten Utopien (222). Absolute Ideale verwandeln sich in der Regel in Utopien, »deren Widerstreit mit den wirklichen Eigenschaften des Menschen man nicht selten durch die merkwürdige Hypothese zu beseitigen sucht, daß vollkommene Zustände der menschlichen Gesellschaft auch von selbst vollkommene Menschen hervorbringen würden, während es doch ganz klar ist [? ?], daß umgekehrt vielmehr [= imo oder multo magis?] der Zustand einer Gesellschaft von den sittlichen Eigenschaften ihrer Mitglieder abhängt«. Die Frage aber, wie das menschliche Leben in Gegenwart und Zukunft zu gestalten sei, damit die Zwecke, auf welche die normativen Ideen so eindringlich hinweisen, trotz hemmender und widerstreitender Kräfte erreicht werden, führt hinüber in den Abschnitt über die sittlichen Lebensgebiete. Hier heißt nun das 1. Kapitel »Die einzelne Persönlichkeit«, das 2. »Die Gesellschaft«, das 3. »Der Staat«, das 4. »Die Menschheit«. Im ersten sind die Gegenstände: 1. Der Besitz, 2. Der Beruf, 3. Die bürgerliche Stellung, 4. Die geistige Bildung. Hier wird ausgeführt: 1. Der Besitz an materiellen Gütern habe in den zwei Zwecken, die er im allgemeinen erfüllen könne, in der Sicherung des Daseins und in der Gewährung der Mittel zu eigener Willensbetätigung, zugleich sein sittliches Fundament. Er stehe aber in enger Beziehung zu den beiden Hauptgebieten persönlicher Tätigkeit: zu Beruf und Bildung. Die sittlichen Zwecke des Besitzes werden verfehlt durch ein Zuwenig und durch ein Zuviel; die Gesellschaft muß Schutzmaßregeln dagegen schaffen, da eigene Schuld oder Verdienst des Einzelnen nur verhältnismäßig wenig dazu wirken. Der Arme ist in steter Versuchung unsittlich zu erwerben, der Reiche unsittlich zu vergeuden. Die Gesellschaftsordnung bedarf einer Abhilfe, die dahin gerichtet sein muß, das Mittelmaß des Besitzes zum allgemeinen zu machen; und die gedankenlose Ansicht, das Eigentum sei ein Recht, dem gar keine Pflicht gegenüberstehe, muß endlich einer sittlicheren Auffassung Platz machen. Das öffentliche Gewissen hat noch immer für die unsittlichen

Formen des Erwerbs ein schärferes Auge als für die unsittlichen Formen des Verbrauchs. Wie Besitz sittlich notwendig ist, so ist es 2. nicht minder ein sittliches Postulat, daß jeder Mensch einen Beruf habe. Jeder Beruf ist sittlich, der sittlichen Zwecken dient . . . in diesem Sinne ist jeder in irgend einer Weise nützliche Beruf sittlich [soll ohne Zweifel heißen: »gemeinnützlich«, und dazu genügt doch wohl nicht, daß er irgendwelchen anderen nützlich? und was ist Nutzen? auch die Versorgung des Publikums mit Branntwein? der Geld- und anderen Fürsten mit Automobilen?]. Die sittliche Wertschätzung des Berufs ist abhängig von dem was er objektiv und von dem was er subjektiv leistet. Im Subjektiven liegt die Berufstreue und die beglückende Berufsehre, deren Träger vor anderen Berufsarten die objektiv minder hochstehenden der mechanischen Arbeit und etwa des Beamtentums sind. »Es ist eine der schlimmsten Seiten unseres Gesellschaftszustandes . . . daß er das alte Handwerk, dies einstige Bollwerk der Berufsehre, vernichtet, oder durch die Lockerung der Bande zwischen den Berufsgenossen, namentlich zwischen dem selbständigen Handwerker und seinen Gehilfen, und durch die Organisation aller Arbeit nach dem Muster der Fabrikarbeit, sittlich schwer geschädigt hat . . . Es mag sein, daß hier ein Beamtentum . . . mit der Zeit bestimmt ist, die leer gewordenen Stellen einzunehmen, um jene private Berufsehre des ehemaligen Handwerkers durch das Schwergewicht des öffentlichen Pflichtgefühls in vollkommenerer Form zu ersetzen.« (S. 231). — »Ein so gewaltiger Erzieher zur Sittlichkeit der Beruf ist, eine ebenso schlimme Quelle des Unsittlichen ist die Berufslosigkeit, umso schlimmer, weil sie die weitaus häufigste ist. Es ist aber auch in sittlicher Beziehung beachtenswert, daß sie an jene beiden Lebenslagen geknüpft zu sein pflegt, die schon mit Rücksicht auf die Besitzverhältnisse die gefährlichsten sind, an die des Minimums und des Maximums der Existenz.« Aber es bleibt nicht bei der Berufslosigkeit, sondern es entspringen unsittliche Berufsformen, die in ihrer Endwirkung, der Erzeugung von Schuld und Verbrechen, schließlich zusammentreffen. »Auch hier kann aber unsern heutigen Gesellschaftszuständen ein ähnlicher Vorwurf ungleicher sittlicher Beurteilung nicht erspart werden, wie er uns bei dem Urteil über unsittlichen Erwerb und Verbrauch des Besitzes entgegentrat.« Das Moment der rechtlichen Verpönung (z. B. gegen Wucherer

und Spielunternehmer) übt aber für sich allein schon eine sittlich reinigende Wirkung [?]. Um auch dem unsittlichen Betrieb an sich berechtigter Erwerbs- und Berufsarten zu steuern, ist der Uebergang solcher aus den Händen privater Unternehmer in die öffentlicher Körperschaften wichtig: namentlich als letztes Mittel, wo die Berufsform — wie dies vielfach bei der Fabrikarbeit der Fall — den Unternehmer zu übermäßiger und daher unsittlicher Ausbeutung fremder Arbeitskräfte anreizt, während zugleich eine öffentliche Ueberwachung und Sicherstellung nicht in zureichender Weise möglich ist. Die (3.) stets in bestimmten sozialen Rechten und Pflichten bestehende bürgerliche Stellung ist in ihren allgemeinsten Unterschieden vom Besitz, in ihrer näheren Umgrenzung vom persönlichen Beruf abhängig. Schon hat durch die Klasse der Regierenden im Einfluß auf die bürgerliche Stellung der Beruf über den Besitz den Sieg davongetragen; »und sollte es dereinst, wie zu hoffen und nach dem allgemeinen Verlauf der sozialen Entwicklung zu erwarten ist, zu einer größeren Ausgleichung der Besitzverhältnisse kommen . . . so wird voraussichtlich diejenige Fixierung der bürgerlichen Stellung, die nur vom Besitz abhängt, vollständig durch eine solche ersetzt sein, die nur noch vom Berufe bestimmt ist« (S. 234). Durch den Zwang des Berufes muß die Entwicklung politischer Fähigkeiten in gewissem Grade als ein Vorrecht Einzelner erscheinen, umso wichtiger ist es, daß bestimmte Rechte und Pflichten allen gemeinsam sind. Hier schließen sich Betrachtungen über die Pflicht des Waffendienstes an, und über die moralischen Uebel, die der Ausübung noch anhängen. Was aber 4. die geistige Bildung betrifft, so stellt das Individuum an die Gesellschaftsordnung eine Forderung, die Befriedigung heischt, wenn jene Ordnung eine sittliche heißen soll: daß sie jedem, dem es nicht an redlichem Willen zu eigener Arbeit fehlt, die Möglichkeit einer Existenz biete, die der geistigen Güter des Daseins nicht entbehre. Die erste Stufe der Entwicklung des geistigen Lebens ist die des religiösen Bedürfnisses, die zweite die der Kunst, die dritte die der Wissenschaft. Ueber die Wechselbeziehungen zwischen den dreien folgen eingehende Betrachtungen. Daran schließt sich der Satz, daß jene vier Momente: Besitz, Beruf, bürgerliche Stellung, geistige Bildung, in der Bedeutung, die sie für das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft gewinnen, einander folgen und ablösen. Das wahre Ziel der sittlichen Kultur spiegele sich

in dem Verlangen aller einsichtigeren und strebsameren Arbeiter nach Erhöhung ihrer Bildungsstufe: die Gleichheit der vornehmsten geistigen Lebensinteressen sei die einzige Art menschlicher Gleichheit, deren Erreichung denkbar, und zugleich diejenige, der trotz hemmender Kräfte Sitte und Kultur entgegenstreben. — Das 2. Kapitel des Abschnittes »Die Gesellschaft« handelt zunächst von der Familie, die als Besitz- und Erwerbsgemeinschaft, als Berufsgemeinschaft und als Bildungs- und Erziehungsgemeinschaft dargestellt wird. Auch die freie Liebe und die Gleichheit der Frau in der Ehe wird hier geprüft. Viel wichtiger für unsere Gesichtspunkte ist das zweite Stück des Kapitels: »Die Gesellschaftsklassen«. Ausgeführt wird darin, es sei in der heutigen Gesellschaft als eine ziemlich durchgreifende Sonderung nur noch die in eine höhere und eine niedere Klasse übrig geblieben. Jene ist die des größeren, diese die des fluktuierenden Besitzes; jene im allgemeinen zugleich die der höheren Berufe. Deren gibt es in der heutigen Gesellschaft drei Gruppen: 1) die der Unternehmer, 2) die unter Mithilfe größeren Besitzes entstandenen, aber vornehmlich in der geistig-technischen Ausbildung selbst begründeten, 3) die der rein geistigen freien Berufe. Der Klasse gehören aber 4) auch die berufslosen Reichen an. Dagegen sind die Berufsformen der niederen Klasse »rein technische«, wo das Schwergewicht der Tätigkeit auf die körperliche Leistung fällt. Sie zerfallen in qualifizierte und unqualifizierte; aus dem Lebensstande der letzteren erneuert sich vor allem die Masse der völlig Besitzlosen und die der berufslosen Armen. Die Unterschiede der geistigen Bildung hängen mit der Klassenscheidung nahe zusammen. Freilich decken sich Besitz und Bildung keineswegs. »Die Reichsten sind bekanntlich nicht immer gebildet, und die Gebildetsten sind in der Regel nicht reich« (276). »Keine Scheidung . . unzuverlässiger und teilweise ungerechter, als die in die Klassen der Gebildeten und der Ungebildeten, namentlich wenn man diese . . . mit der in die höheren und die niederen Berufe oder gar mit der in die Klasse der Besitzenden und der relativ Besitzlosen zusammenfallen läßt.« Naturnotwendig war es, daß der vierte Stand, als er von dem Streben nach sozialer Gleichheit erfaßt wurde, nun nicht bloß (wie vor ihm der dritte Stand) die Beseitigung der Vorrechte der herrschenden Klasse, sondern daß er auch die Beseitigung der Vorteile verlangte, die der größere Besitz gewährt. »Daß die so entstandene soziale Bewegung

eine naturnotwendige Reaktion auf die vorausgegangene Entwicklung und daß sie in vieler Beziehung eine berechtigte ist, wird kein Unbefangener leugnen können . . .«; denn überall erscheint der Besitz als der Träger aller übrigen Faktoren. »Eine solche Vorherrschaft der Besitzverhältnisse über alle anderen ist aber offenbar ein ungesunder und sittlich bedenklicher Zustand« (278). Es ist eben der Kapitalismus im letzten Grunde (!) die Wirkung (!) jenes Individualismus, der von den Ausgängen der Renaissance an das moderne Denken erfüllt hat, bis er endlich in dem Zeitalter der Verstandesaufklärung zur herrschenden Weltanschauung geworden ist. Er hat zuerst die Ideen über die Freiheit von Erwerb, Besitz und Verkehr und nach ihnen allmählich die allgemeine Rechtsordnung umgewandelt, »worauf dann erst der technische Fortschritt, an sich ein von diesen Ideen ganz unabhängiges Erzeugnis des gleichen Zeitalters, dem neuen Geist die von ihm geschaffenen Hilfsmittel zur Verfügung stellte« (280). Der Kapitalismus ist aber auch ein Kind (!) des Naturalismus, der in dem Aufschwung der Naturwissenschaften und in der naturwissenschaftlichen Weltanschauung des gleichen Zeitalters seinen Ausdruck fand. — Im Gepräge des Unternehmertums, das als Pionier die Kultur gefördert hat, wie im persönlichen Charakter des Unternehmers selbst, mußten notwendig mit der Zeit die schlimmeren Seiten über die besseren das Uebergewicht bekommen (?). Und gleich dem Unternehmer ist auch der Rentner ein Erzeugnis des Kapitalismus. Neben dem Rentner im Ruhestand und Alter gibt es den Typus des arbeitsfähigen, aber berufs- und arbeitslosen Rentners: den Schmarotzer der Gesellschaft. Dieser Typus hängt aber mit dem Unternehmertum auf das engste zusammen, mag auch zuweilen das berufslose Leben hinter einem Scheinberuf sich verbergen. Umso augenfälliger treten die schlimmen Seiten des Kapitalismus in den Vordergrund. »Denn der Ausbeutung und dem Müßiggang der Reichen stehen notwendig die Bedrückung und der Mangel der Besitzlosen als die zugehörigen Schattenseiten dieses gesellschaftlichen Zustandes gegenüber« (285). In ihren letzten Folgewirkungen treffen die Uebel des Kapitalismus aber auch die Günstlinge des Geschicks. Die letzte Quelle dieser Uebel entspringt daraus, daß in der Reihe der drei Faktoren, von denen die Lebensstellung des Einzelnen und demnach das, was er für die Gesellschaft und was die Gesellschaft für ihn leistet, abhängt, der Besitz — gegenüber den

Faktoren Beruf und geistige Bildung — der dominierende ist . . . »Diese Vorherrschaft des Besitzes ist eine notwendige Frucht [??] des Individualismus der Aufklärung mit seinem Prinzip des freien Wettkampfes der egoistischen Interessen und des aus diesem Prinzip geborenen [??] Kapitalismus« (286). Freilich gibt es einige Ausgleichungen durch Beruf und Bildung, aber sie sind unerheblich gegenüber den ungeheuren Vorteilen, die der Besitz gewährt. Naturgemäß sollte die von der Begabung getragene Bildung der erste und entscheidende Faktor sein, an die sich der Beruf und endlich auch der Besitz anschließen müßte. »Der sittliche Fehler der kapitalistischen Gesellschaftsordnung besteht also darin, daß sie das natürliche ethische Kausalverhältnis der drei Faktoren der gesellschaftlichen Stellung vollständig umkehrt« (286). Die letzten Seiten des Kapitels sind außer den beiden Schlußabsätzen aus der ersten Ausgabe (von 1886) herübergenommen worden. Sie sind ganz und gar auf einen anderen Ton gestimmt, ja stehen zum Teil in offenem Widerspruch zu den neuen Ausführungen. So wird hier (289) als Tatsache bezeichnet, daß auf die Stellung, die der Einzelne in der Gesellschaft einnehme, die ererbten und nicht von persönlichen Vorzügen bestimmten Eigenschaften einen immer geringeren, die erworbenen, unter ihnen vor allem geistige Bildung und Charakterentwicklung, einen immer größeren Einfluß ausüben. Es ist aber sehr bemerkenswürdig, daß diese günstigere Ansicht, von der auch in diesem Exzerpt schon eine Probe gegeben wurde (die gleichfalls Erbstück der ersten Auflage ist: siehe S. 34 Z. 7 ff. nach II S. 233 = Ausg. 1886 S. 537), Wundt frühere Ansicht ist, die also entweder den Erfahrungen und Beobachtungen der letzten 25 Jahre nicht Stand zu halten vermocht hat, oder erweiterten Studien gewichen ist [5]. Mit den Resten und Spuren der überwundenen Ansicht ist nicht radikal genug aufgeräumt worden — ein auch bei bedeutenden Schriftstellern

[5]) Auch im Anfange des Stückes über die Gesellschaftsklassen ist der »allmähliche Uebergang« eines »ursprünglichen« Zustandes der Gliederung der Gesellschaft aus der Verschiedenheit der Besitzverhältnisse in einen solchen, wo »die Berufsklassen die überwiegende Bedeutung gewonnen«, aus der 1. Auflage unter Berufung auf die frühere Stelle (S. 233) übernommen worden. Damals ging aber der Optimismus noch weiter: er ließ schon »allmählich das entscheidende Gewicht auf die Seite der geistigen Bildung rücken«, wenn auch die übrigen Faktoren, namentlich als solche, die insgemein für die geistige Bildung bestimmt sind, einen gewissen Einfluß bewahren. (S. 537.)

recht häufiger Fall! Umgearbeitet tritt uns auch das dritte Stück »Die Vereine und Verbände« entgegen; freilich mit Festhaltung des Grundschemas: Einteilung nach den Zwecken in individuelle, soziale und humane, nach den persönlichen Lebensgebieten in Besitzverbände, Berufsverbände, bürgerliche Vereine und Bildungsvereine. Aber ganz hinzugekommen ist ein Abschnitt über die Koalition als eine Gattung von Berufsverbänden: als solche werden Gewerkvereine und Gewerkschaften der Arbeiter, Kartelle der Unternehmer neben einander gestellt. Die Arbeiterverbände haben zugleich die Bedeutung gemeinnütziger und politischer Vereine angenommen — als die einflußreichste »dieser Vereinigungen« wird »die Sozialdemokratie« bezeichnet! Am Schlusse des Absatzes heißt es: gegen die durch Verschärfung des Lohnkampfes »und durch die planmäßige Ausbeutung der Gesamtheit sittlich verwerflichen Ausschreitungen des Kartellwesens« gebe es wahrscheinlich nur ein gründliches Mittel: die Aufsaugung der siegreichen Großunternehmer durch die Gemeinschaft selbst, durch den Staat. Es folgt ein Absatz über gemeinnützige und politische Vereine und endlich zwei solche über Bildungsvereine, die wiederum »Erbstück« sind; recht unglücklich ist darin, daß als die zwei wichtigsten »Bildungsgemeinschaften« (die aber durchaus nicht von Bildungs vereinen unterschieden sind) die Kirche und die Schule hingestellt werden. Dagegen sind nun hier wieder die letzten Seiten (300—303) hinzugewachsen, geschichtsphilosophische Reflexionen enthaltend. Nur durch seine eigenen Unternehmungen, heißt es darin, könne schließlich der Staat die Hilfsmittel schaffen, um die noch ungelösten sozialen Aufgaben zu bewältigen. »So befinden wir uns allem Anscheine nach in einer Periode korporativer Neubildungen.« Den geistigen Strömungen gehen die sozialen und politischen Erscheinungen, die ihnen entsprechen, nicht voraus, sondern folgen ihnen oft erst nach einer längeren Zwischenzeit. »Wie in der auf dem Prinzip der Autonomie des Einzelnen und der freien Konkurrenz beruhenden Gesetzgebung des vorigen Jahrhunderts der Individualismus der Aufklärung erst vollkommen zur Wirklichkeit geworden war, so leben in den heute Gesellschaft und Staat bewegenden Tendenzen . . . die Ideen wieder auf, die im Anfange des 19. Jahrhunderts Fichte und in den folgenden Jahrzehnten die romantische Geschichtsphilosophie, vor allem Hegel, dem Individualismus der Aufklärung gegenübergestellt hatten« (303). — Auch das vierte

Stück über die Gemeinde und das ganze dritte Kapitel über den Staat zeigen starke Einflüsse der neuen sozialpolitischen Gesichtspunkte unseres Autors. Namentlich geschieht im ersten Stücke des Kapitels eingehende Diskussion des sozialistischen Programms, nachdem ausdrücklich als Rechte des Einzelnen an »die Gemeinschaft« des Recht auf Existenz und das Recht auf Arbeit gelehrt worden. Im Anschluß an die Kritik des »Rechts auf den vollen Arbeitsertrag« erfolgt die des »kommunistischen Sozialismus«. Die Schwierigkeiten der Arbeitsteilung in Bezug auf die unangenehmsten Arbeiten einer-, die geistigsten andererseits werden hervorgehoben. Der geistigen Arbeit werde, wenn nicht ausdrücklich, so doch tatsächlich eine untergeordnete Stellung in dem Systeme zugewiesen. Der Standpunkt der »internationalen Sozialdemokratie« sei psychologisch ein extremer Individualismus, ethisch ein auf die materiellen Bedürfnisse gerichteter Egoismus [ganz wie früher die Kritik von Marx und Lasalle s. o.]. Die politische Revolution des 18. Jahrhunderts sei in den ethischen Motiven, von denen sie getragen war, dem internationalen Sozialismus von heute unendlich überlegen gewesen [??]. In der Tat aber müsse, um das Ziel eines menschenwürdigen Daseins für alle und eines Zustandes, worin einem jeden freier Spielraum zur Betätigung seiner Kräfte in der seinen Fähigkeiten entsprechenden Form gegeben werde, zu erreichen, der Umsturz des Bestehenden keineswegs vorangehen. »Der soziale Staat wird kommen, wenn nicht alle Vorzeichen trügen. Aber er wird nicht kommen unter dem Zeichen der brutalen Gewalt rücksichtsloser egoistischer Triebe, sondern nur unter der unentbehrlichen Mithilfe geistiger Ideale und unter den Antrieben eines an das staatliche Leben gebundenen Gemeinsinns, aus dem heraus überall erst eine erfolgreiche Pflege der humanen Lebenszwecke möglich ist« (318)[6]). Woher kann das mit soviel Sicherheit vorausgesagt werden? Ist das was sein »soll«, auch das Wahrscheinliche? oder sogar Gewisse? —

Ich habe nicht vermeiden können, gerade gegen Wundts Darstellung der Probleme entschiedenste Dissense anzudeuten. In der Tat hat sie neben bedeutenden Gesichtspunkten ihre schwachen

[6]) Die folgenden Stücke über den Staat als Rechtsgemeinschaft und den Staat als Bildungsgemeinschaft — und das ganze übrigens sehr lesenswerte 4. Kapitel »Die Menschheit« (1. Der wirtschaftliche Völkerverkehr. 2. Das Völkerrecht. 3. Der Verband der Kulturstaaten. 4. Das geistige Gesamtleben der Menschheit) geben zu Mitteilungen von den hier maßgebenden Gesichtspunkten aus keinen Anlaß.

Seiten. Wir finden hier die ideologischen Erklärungen, die dem Gelehrten sozusagen im Blute liegen, nochmals in einer klassischen Ausprägung. Der Kapitalismus soll im letzten Grunde die Wirkung des Individualismus der Aufklärung, ein Kind des Naturalismus sein! Ueberall wird fehlerhaften Theorien die Schuld an den Mängeln und Uebeln der sozialen Zustände beigemessen! Die einfache Tatsache, daß Handel und Industrie sich überall trotz des (bis vor 150 Jahren doch schlechthin herrschenden) christlichen Glaubens entwickelt haben, genügt, um diese Ansichten zu schlagen. Die wirkliche Mitwirkung von Meinungen, Gedanken und Lehren zum ökonomischen und politischen Prozeß ist freilich nicht gering, aber auch sehr kompliziert und zum Teil absurd — als Beweis, wie überall das Wollen, oder sagen wir das Interesse, sich die Gedanken zurecht macht und zurecht legt. Es wird hierauf später zurückzukommen sein.

(Fortsetzung folgt.)

ARCHIV
FÜR
SOZIALWISSENSCHAFT
UND
SOZIALPOLITIK

IN VERBINDUNG MIT

WERNER SOMBART UND **MAX WEBER**

HERAUSGEGEBEN VON

EDGAR JAFFÉ

XXIX. BAND.



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1909.

BRUXELLES: C. MUQUARDT'S HOFBUCHHANDL. FALK FILS. — *BUDAPEST:* FERDINAND PFEIFFER. — *CHRISTIANIA:* H. ASCHEHOUG & CO. — *HAAG:* BELINFANTE FRÈRES. — *KOPENHAGEN:* ANDR. FERD. HÖST & SÖN. — *NEW-YORK:* G. E. STECHERT & CO. — *PARIS:* H. LE SOUDIER. — *ST. PETERSBURG:* K. L. RICKER — *ROM:* LOESCHER & CO. — *STOCKHOLM:* SAMSON & WALLIN. — *WIEN:* MANZSCHE K. K. HOFVERLAGS- UND UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG. — *ZÜRICH:* ED. RASCHER'S ERBEN

KRITISCHE LITERATUR-UEBERSICHTEN.

Ethik und Sozialismus.

Von

FERDINAND TÖNNIES.

(Zweiter Artikel.) *)

XIII.

Kein ordentlicher Professor dürfte jemals unter den Deutschen mit der Arbeiterbewegung und dem Sozialismus so intime Fühlung gehabt haben, wie Friedrich Albert Lange sie gehabt hat. Und dieser war Philosoph, war seiner tiefsten Richtung nach Ethiker! Daß er auch Professor der Philosophie — in Preußen! — wurde, muß fast als ein Wunder erscheinen, wenn man nicht der Kulturkampf-Stimmungen sich erinnert, die in den ersten Jahren nach dem großen Feldzuge eine kurze Zeit herrschen durften, und wie das Beispiel zeigt, auch der positiven Wirkungen nicht völlig bar blieben. Seit dem Anfange der großen Reaktion, die in nicht unwesentlichen Bezügen eine Restauration der Ideenwelt des guten alten Deutschen Bundes bedeutete, also seit 30 Jahren, ist eine ebenso bedeutsame Tatsache unseres Hochschulwesens nicht wiederum bekannt geworden.

Jedenfalls zeugt es für die tüchtige Persönlichkeit Langes, daß aus seinem Geiste eine Ueberlieferung sich gestalten konnte, die mehr als 30 Jahre lang durch widrige Zeitläufe sich lebendig erhalten hat und aller Voraussicht nach ferner sich erhalten wird. Die Marburger philosophische Schule ist wohl die einzige akademische Stätte im Deutschen Reiche, die als Herd entschiedener Zukunftsgedanken und gestalteter Ideale Licht und Wärme ausstrahlt, die auch bewußt sich zum Ziele setzt, durch ihren Idealismus ins öffentliche Leben zu wirken. Zuerst waren es kleine Schriften Natorps, aus denen für ein wei-

*) Vgl. Band XXV, S. 573.

teres Publikum dieser Geist scharf hervorleuchtete; sie waren von Anfang an bestimmt, auf Volkserziehung zu wirken, und wollten auf dem Grunde der Kantischen Ethik die Pädagogik Pestalozzis neu beleben, in dessen Sinne, und im Sinne Fichtes, die Idee einer wahren Nationalerziehung fördern. Dadurch sollte der Weg beschritten werden, den Klassengegensatz auf dem Gebiete des Bildungswesens »tatsächlich und gründlich« zum Verschwinden zu bringen! (Religion innerhalb der Grenzen der Humanität S. 117). Aus diesen Gedanken erwuchs die »Sozialpädagogik«, worin die »Wechselbeziehungen zwischen Erziehung und Gemeinschaft« als allgemeines Problem dargestellt werden. Schon in einem Aufsatze, der in diesem Archiv (Band VIII) erschien, verband er Gedanken der platonischen Republik mit dieser Idee und diese leuchten auch in dem Werke, das 1899 zuerst erschien, hervor. Es ist durchaus konstruktiv und deduktiv gehalten und sieht damit fremdartig in die heute vorherrschenden Behandlungen solcher Fragen hinein. Die Berechtigung jener Methode für praktisch-philosophische Disziplinen ist aber unbestreitbar; ja ihre Notwendigkeit. Sie müssen in der Tat aus Begriffen entwickelt werden. Ob man die Richtigkeit der Begriffe und der in ihnen enthaltenen oder mit ihnen verbundenen Urteile zugebe, das ist die Frage. An einer Kritik der Sozialpädagogik hat sich der Berichterstatter früher in dieser Zeitschrift (Band XIV) versucht. In der Vorrede zu seiner zweiten Auflage erweist Natorp dieser Kritik die Ehre, ihren Inhalt in Kürze wiederzugeben und ihre Einwände gegen seine Theoreme zu prüfen. »Es wird von mir doch nur behauptet«, so repliziert er gegenüber der »Differenz«, die zwischen uns bleibe, »daß die sozialen Ordnungen ‚mehr und mehr den Charakter willentlicher Regelung annehmen‘, und eben damit, also gleichfalls nur mehr und mehr, ‚zu organischeren Formen drängen‘; der ‚Zusammenhang‘ zwischen den Wandlungen der Materie und der Form des sozialen Lebens wirke ‚um so zwingender . . . je mehr‘ darin Bewußtsein und Wille walte.« Weiterhin nennt er meine Ausführungen über soziale Realitäten erster und zweiter Ordnung »sehr analog« seiner Unterscheidung zwischen sozialem Triebleben — für das er die Abhängigkeit von der Naturgrundlage des menschlichen Daseins, den Einfluß auch vom Willen unabhängiger Faktoren, namentlich Stammler gegenüber, unumwunden anerkannt habe — und »sozialem Willen«, d. i. bewußter Regelung. Und auch die dritte Stufe, die der sozialen Vernunft, komme bei mir zu voller Geltung. Andererseits bekennt sich Natorp gegen Volkelt schuldig, allzu »geradlinig« konstruiert zu haben, das Recht der Theorie, die nun einmal das Einfache brauche, um der Verwickelungen Herr zu werden, die gerade Linien gleichsam als Koordinaten nötig habe, um das Ungerade selbst dadurch zu Begriff zu bringen, »sich genommen zu haben«. In der Tat bin ich gerade in diesem methodologischen Grundsatz völlig mit ihm ein-

verstanden. Es muß Begriffs-Lehren geben, sowohl für das Seiende als für das ‚Seinsollende', und Begriffe müssen in Schematen konstruiert werden. Darunter, daß man immer meint, der Wirklichkeit sowohl als der Praxis direkt zu Leibe gehen zu müssen, leidet seit lange alles philosophische und damit auch ein gut Teil des wissenschaftlichen Denkens, weil man nun auf den Standpunkten steht, ohne sich der Bedingtheit seines Sehens durch die Standpunkte bewußt zu werden. Vielfach berührt sich mit Natorp Stammler, dessen Kritik der materialistischen Geschichtsansicht und soziale Teleologie aus demselben Geiste hervorgegangen ist. Indessen hat doch Stammler als Jurist diesen Gedanken eine ganz eigene Prägung gegeben, von der Natorps Folgerungen ziemlich verschieden sind.

Natorps Werk ist nun durchaus eine Lehre vom »Seinsollenden«, vom Ideal, nämlich vom vollkommenen sozialen Leben oder der absoluten Gemeinschaft und von den Wegen, die dahin führen. Ethik erscheint hier als bloße Konsequenz der auf dies Ideal gerichteten Soziologie (»Sozialphilosophie«), diese freilich interessiert nur, insoferne sie eben diese Ethik in sich trägt. Das Ideal ist — allgemein gesprochen — die Veredlung des Menschen, also der menschlichen Gattung, durch Geist, durch Vernunft, durch das »Bewußtsein«. Dreiteilung der seelischen Funktionen, die sich an Plato anschließt, aber doch streng von ihm sich abheben will, liegt zu Grunde. Trieb — Wille — Vernunftwille sind die »Stufen der Aktivität«. Dem individualen Seelenleben ist, wie in der Politeia, das soziale parallel gedacht. Aber während die platonischen »Seelenteile« »nur sehr künstlich« auf den sozialen Organismus übertragbar seien, so handle es sich hier um die rein objektiv definierten Begriffe des sozialen Triebeinsatzes, der sozialen Willensregel und des sozialen Vernunftgesetzes, an denen die notwendige Wechselbeziehung von selber klar sei. Dem ersten entsprechen die wirtschaftlichen, dem zweiten Begriffe die regierenden Tätigkeiten, und auch der dritte Grundfaktor begründe eine eigene Klasse von Tätigkeiten, die »bildenden« — indem unter Bilden allgemein verstanden werden soll: sich selbst oder andere von der Heteronomie zur Autonomie führen. Die praktische Beurteilung darf keinen engeren Maßstab anlegen, als den der absoluten Einheit der Zwecke. Aber der Zweck der sozialen Bildungstätigkeit ist den Zwecken der Wirtschaft und des Rechts schlechthin übergeordnet. Denn nur ein Leben, worin die Vernunft herrscht, und nicht bloß dient, kann als Endzweck gedacht werden. Bei Plato wird die Aufgabe der Menschenbildung vom Naturgrunde des menschlichen Daseins losgerissen. »Statt dessen müssen wir die Aufgabe gerade darin sehen, das ganze menschliche Dasein bis zu seiner letzten triebartigen Wurzel zu versittlichen.« Zu diesem Behuf muß Realisierung der Vernunftidee allein auf dem Boden der wirtschaftlichen und der politischen Tätigkeit angestrebt werden. Somit

bestände die Güte des sozialen Lebens in dem normalen Verhältnis jener 3 Grundfunktionen. Und — so darf im Geiste dieser Lehre hinzugesetzt werden — die Güte des individualen Lebens ist teils analog, teils aber durchaus bedingt durch die des sozialen Lebens.

Ich anerkenne und behaupte, daß dieser Standpunkt als richtiger Standpunkt des Ideals in der Tat unbestreitbar und unabweisbar ist. Und nur in Bezug auf ein Ideal hat Ethik, wenn sie mehr sein will als bloße Empfehlung gewisser allgemein-menschlicher Willensrichtungen und Charakteranlagen — worauf Schopenhauer charakteristischer Weise sie einschränkt — nur als praktischer Idealismus hat sie überall einen Wert, d. h. ein mögliches Gewicht für die Bestimmung menschlichen Handelns. Auch darüber bin ich mit Natorp und den Kantianern einverstanden: nur aus dem Wesen der Vernunft, sofern sie sich selbst bejaht, kann eine sittliche Aufgabe entwickelt werden. Hieran läßt sich, um einen Ausdruck zu wiederholen, den wir bei Natorp auf Platos sozialpädagogische Idee des Staates angewandt finden, »nichts abdingen«. Gerade auch diese platonische Begründung hat mir selber, so lange ich in diesen Dingen denke, immer am Herzen gelegen, wenn ich sie auch kaum jemals ausgesprochen habe. Mir hat immer die Frage allzu nahe und wichtig gelegen, auf die Natorp im Anschluß an die hier wiedergegebene Erörterung eingeht, nämlich wie sich die wirkliche Entwicklung des sozialen Lebens zu diesem Ideal verhalte? — Und hier bleibt mein Dissens, bleibt meine Skepsis bestehen, wenigstens soweit die gerade im Gange befindliche, die uns zunächst angehende Entwicklung dieser unserer modernen Kultur dabei Gegenstand der Untersuchung ist. Diese Skepsis ist nicht in einem allgemeinen Zweifel, sondern in einer ganz bestimmten und jener so allgemein gehegten Zuversicht entgegengerichteten Ansicht begründet. Aber es ist kein Grund, jetzt dabei zu verweilen. Die Zuversicht halte ich selber für eine Kraft, die Gutes wirken kann, und die jedenfalls merkwürdig und erfreulich ist, wenn sie von Philosophen geltend gemacht und auf Erscheinungen angewandt wird, die dem vulgären Urteil gebildeter Männer immer als Greuel und furchtbare Gefahren erscheinen. Natürlich ist die prinzipielle Stellung, auch den Wildnissen der Arbeiterbewegung gegenüber, anders, wenn man in der Bewegung selber, nach einem Worte Langes, nicht die Gefahr, sondern den Anfang der Rettung aus einer großen Gefahr erblickt. Und vollends, wenn man eine sozialistische Ordnung als Ideal nicht bloß gelten läßt, sondern ins Zentrum der Ethik stellt, wie es in Natorps Gedankenrichtung, wenn sie gleich nicht ausgesprochen vorliegt, deutlich enthalten ist. Aehnliche Richtung war uns schon bei F. Staudinger begegnet, und jenen Langeschen Satz hat er einer früheren Schrift als Motto gesetzt, worin er eine kurze Prinzipienlehre der auf Politik angewandten Ethik vorlegen wollte (1899). Der erste Teil des zu wenig bekannt gewor-

denen kleinen Werkes behandelt »die Grundlagen der Sozialethik«. Interessant ist, daß Staudinger die von Wundt so genannte Heterogonie der Zwecke für das wesentlichste Element in der materialistischen Geschichtsauffassung erklärt; nur daß bei dieser eine wichtige inhaltliche Bestimmung hinzukomme. Staudinger legt dann großen Wert darauf, kausale und funktionelle Gesetze zu unterscheiden. Wir finden funktionelle Beziehungen in den Dingen, nach denen wir sie beurteilen; wenn wir sie richtig erkennen, so ist unser Urteil wahr. Für die Wissenschaft ist der Maßstab der Wahrheit, daß ein Satz sich eindeutig in den Zusammenhang aller Erkenntnisse einfügen läßt. Nach wissenschaftlichem Erkenntnisprinzip sollen die Grundlagen des Tuns erforscht werden. Der Zweck ist Einheit im Sinne eines in sich notwendigen Zusammenhanges, der in der Einheit des Bewußtseins beruht, weil dessen Macht als bedingender Grund den polaren Gegensatz der Subjektseite (des Willenspols) und der Objektseite (des Erkenntnispols) zur Einheit verknüpft. Das Streben nach Wahrheit ist unerläßliche Bedingung vollkommener Zweckbildung: durch diese Bestimmung tritt wissenschaftliche Ethik in Gegensatz zu allen auf Dogma und Phantasie gegründeten Zweckhandlungen. Nur im Verhältnisse von Mittel : Ziel und von Willen : Mittel hat die Beurteilung »gut« oder »schlecht« irgendwelche Geltung, das Gefühl als solches ist indifferent. Aus dem Verhältnis der Zwecke werden die sozialethischen Grundformen entwickelt: schon hier der »Herrschaftsethik oder Gewaltethik« die »Gemeinschaftsethik oder sittliche Ethik« entgegengestellt. Das Prinzip der wahren Moral ist das Prinzip der Einheit des Denkens, Wollens und Handelns unter gleichberechtigten Menschen. Ausführlich entwickelt Staudinger unter diesem Gesichtspunkte die Unterordnung und Nebenordnung zu Zweckverbänden und erörtert hier das Verhältnis von Wirklichkeit und Ideal: wenn das sittliche Ideal auch seinem Wesen nach kausal bedingt sei, so greife es doch seiner Funktion nach über die gegebene Entwicklung hinaus. Tatsächlich finde man das Streben zur Einheit immer unvollkommen: verdunkelt und getrübt. Nur das sittliche Grundgesetz der Gemeinschaftsethik taugt zur Norm der Beurteilung einer gegebenen sozialen Ordnung; die Fortbildung dieser nach dem sittlichen Ziele hin heißt Politik. Die »Anwendung auf die heutige Gesellschaft« betrachtet 1. die Herrschaftsformen, 2. das Profitsystem und seine Ueberwindung, 3. die Tendenzen zur Gemeinschaftsethik; hier gilt es dann vorzugsweise Kritik der Sozialdemokratie. Ausgesprochen tritt da die Absicht auf, Marxisten und Kantianer zu vereinigen; jeder komme in folgerichtiger Entwicklung seines eigenen Prinzips zu dem anderen; die Gesetze der Kausalität seien mit denen der Zweckbildung zu verbinden, um die höhere Einheit einer einzigen allumfassenden wissenschaftlichen und sittlichen Weltanschauung zu gewinnen. — Nahe verwandt mit diesen Gedankengängen sind diejenigen

Vorländers (den Lesern dieser Zeitschrift schon bekannt geworden). Seine frühere Schrift untersucht 1. ob und inwiefern der Sozialismus ein Recht habe, sich auf Kant zu berufen, 2. die Stellung der Neukantianer zum Sozialismus, 3. die »Rückkehr zu Kant« bei einigen neueren Sozialisten. — Kants Ethik, so führt Vorländer aus, sei vorzugsweise Gemeinschafts-Ethik; bestimmt wie sie sei durch das Prinzip der Menschheit als Selbstzweck (der Mensch »niemals bloß als Mittel« zu gebrauchen!). Auf diesem Fundamente müsse der Sozialismus bauen, wenn anders er überhaupt nach einer ethischen Begründung verlange. Es werden dann die Lehren Langes, Cohens, Stammlers, Natorps, Staudingers charakterisiert; auch Gerlach, als Anhänger Stammlers, Lipps, Masaryk finden kurze Erwähnung. Sodann wird die philosophische Stellung von Marx und Engels erörtert; die Toulouser Dissertation von Jaurès herangezogen, endlich Conrad Schmidt, Bernstein und Woltmann als Zeugen dafür angerufen, daß (in den Worten Woltmanns, des seitdem schon entrissenen emsigen Forschers) der Marxismus dem Idealismus »oder vielmehr« der Kantischen Philosophie nicht entfliehen könne. Das »Zurück zu Kant«, schließt Vorländer, verwandle sich in ein »Vorwärts mit Kant«. Der Vortrag »Marx und Kant« entwickelt ähnliche Betrachtungen in einem Sinne, der noch mehr beflissen, beiden Größen ihre Stellung zu wahren und ihre Leitideen miteinander zu vereinigen. Das Denkverfahren oder die Methode sei das Zentrum und der Richtpunkt aller Philosophie, alles wissenschaftlichen Denkens überhaupt. Vorländer wirft die Frage auf, wie es möglich gewesen, daß der kgl. preußische Staatsphilosoph (Hegel) philosophischer Ausgangspunkt für die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus geworden sei? Die revolutionäre Seite habe eben in der dialektischen Methode gelegen, die im Grunde nur die Idee des ewigen Werdens bedeute. Im Anschluß an die Feuerbachsche Umbildung des Hegelschen Idealismus wird dann die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die geschichtliche Wirklichkeit und die sich materialistisch nennende Geschichtsphilosophie dargestellt, die von ihren Hauptvertretern als eine Untersuchungsmethode gedeutet werde. Es sei nicht einzusehen, was ein an Kant gebildeter Idealismus gegen eine solche Gesellschaftstheorie einwenden könnte. Sie bedürfe nur 1. einer zuverlässigen philosophischen Unterlage, 2. der Fortsetzung durch eine wissenschaftlich begründete soziale Ethik. Auf diese dränge die materialistische Geschichtsauffassung geradezu hin. Im Begriffe eines planmäßig organisierten Zusammenwirkens, dessen Entstehung aus der herrschenden Anarchie der Produktion jenes folgere, trete ein von der Kausalität prinzipiell verschiedener Gesichtspunkt auf. Wer aber Zwecke setze, müsse zunächst bei sich selbst Einheit der Zwecksetzung erstreben und so bei gewissen obersten allgemeinsten Zwecken anlangen. Da sei es nun eben jene Kantische Formel, worin die

Grundtendenz des Sozialismus einfach ausgesprochen, deutlich verkündet werde. Kant sei persönlich zwar überwiegend Liberaler gewesen, das hindere uns aber nicht, die vollen, d. h. sozialistischen Konsequenzen seines kategorischen Imperativs zu ziehen; der Weg vom echten Liberalismus führe nicht bloß historisch, sondern auch logisch zum Sozialismus. Und ohne Ethik lebe kein Sozialist, komme kein Sozialismus der Welt aus. — Diese Vorländersche Darstellung zeichnet jedenfalls durch Klarheit und Kraft sich aus, geht in volkstümlichem Gewande einher. Die Frage freilich, wie es mit der wissenschaftlichen oder philosophischen Begründung der Kantischen Ethik aussehe; ob überhaupt Ethik nur über dieser Begründung möglich, und ob sie etwa auch in anderer Gestalt dem Sozialismus einverleibt werden können, streift er kaum. Eigentlich ist doch dies die Frage, auf die es am meisten ankommen wird. Und wir wissen auch, daß gerade den Neukantianern an der richtigen Methode nicht weniger als alles gelegen ist.

XIV.

So vorbereitet und gespannt nehmen wir die Ethik des reinen Willens zur Hand, in der Cohen, der dem Alter und der Autorität nach an der Spitze dieser Marburger Schule stehende, den 2. Teil seines Systems der Philosophie vorgelegt hat. Ich werde darauf verzichten müssen, von dem reichen Inhalte dieses großen Werkes eine hinreichende Vorstellung zu geben, und wünsche nur, daß das nicht allzu schwierige Studium von denen nicht versäumt werde, die an der großen Kontroverse über ethische Begründung, ethische Widerlegung oder ethische Gleichgültigkeit der sozialistischen Gedanken ihren Anteil zu nehmen gesonnen sind. — Für Cohen ist Ethik die Lehre vom Menschen, daher vom Begriffe des Menschen. Dieser Begriff stellt Einzelheit, Mehrheit und Allheit — alles zugleich, alles in Einem — dar. Die Psychologie erreicht ihn nicht; sie bleibt, abhängig von der Physiologie, im Naturalismus stecken. Dagegen treffen in der Unterscheidung von Sein und Sollen Kant und Plato zusammen. Dieser Unterschied geht im Pantheismus zugrunde. Der Unterschied bedeutet die Selbständigkeit der Ethik neben der Logik, also neben der Naturwissenschaft; vollends also gegenüber der Psychologie. Aber die Unterscheidung vom Sein darf doch dem Sollen den Wert des Seins nicht benehmen: die größte Gefahr der Ethik, die vielmehr im Sollen das Wollen bestehen lassen und also dem Inhalt des sittlichen Wollens ein wahrhaftes Sein sicherstellen muß. Von der Psychologie die Ethik abzutrennen! Und von diesem Gesichtspunkte aus ist die Geschichte zu betrachten, als Schauplatz des Seelenlebens, von dem aus das psychologische Vorurteil eine neue Gefahr für die Ethik bildet. Es ist der Irrtum der Stoa und des Christentums, daß ein

Individuum den Inhalt der Sittlichkeit erfülle. Den wahren Gegensatz zum Individuum bildet nur der Staat, dessen Begriff den Begriff der Allheit gegen jenes aufstellt: »Der Staat ist der ethische Faktor im Blutbegriffe des Volkes!« Im Begriffe der Geschichte ist ein tiefer Gegensatz zwischen der Besonderheit und der Allheit. Dahinter liegt der Gegensatz zwischen der Person (und den Personen überhaupt) einer-, Tatsachen, Zuständen, Einrichtungen andererseits, als den Massenerscheinungen, die dem Individuum gegenüberstehen. Innerhalb dieser ist aber von der größten Bedeutung für die Ethik der Gegensatz zwischen den materiellen Machtverhältnissen und den Ideen. Und hier ist der Unterschied zwischen den theoretischen Begriffen und den sittlichen Ideen scharf zu betonen! »Hier wird der Streit um die sogen. materialistische Geschichtsansicht verwickelt und verworren.« Der Fehler liegt in der Bestimmung des Verhältnisses von Willen und Intellekt: »Wenn der Wille lediglich der der Selbstsucht und der Habsucht wäre, der die Einrichtungen der Kultur hervorbrächte, so müßte man eine andere Art von Willen erdenken und erschaffen, von dem die sittliche Kultur ausgehen könnte«. . . . »Die Ethik hat sich vielmehr mit der Geschichte in das logische Einvernehmen zu versetzen: daß sie ihre eigenen Ideen, die wie unreif und verkrüppelt immer, dennoch wiederzuerkennen hat in den Gebilden der wirtschaftlichen Welt.« Die sittlichen Ideen sind nicht ausschließlich sittliche, sondern auch theoretische. Die materialistische oder naturalistische Ansicht würde alles Verhältnis und alle Korrelation zwischen dem Sittlichen und dem Geistigen, und damit die Geschichte selbst, aufheben. »Denn Geschichte, als Geschichte der Menschen und ihrer Werke und Taten, ist Geschichte des Geistes und der Ideen.« — ‚Die' Geschichte kann die Voraussetzung der Ethik nicht bilden; denn für ihre Grundbegriffe und Probleme setzt sie die Ethik voraus. Die Ideen, wie sie sich in Einrichtungen verwirklichen müssen, so auch kommen sie in den Individuen zur Darstellung und zur Erzeugung. Das Individuum ist nichts anderes als das Individuum der Idee. Auch die Soziologie ist nicht die Voraussetzung der Ethik. Jene sucht sich zur Entwicklungsgeschichte zu machen für die »daher« von ihr gerne so benannten sozialen Organismen. Es liegt aber ein Widerspruch in ihrer Aufgabe, der sogar zu einem doppelten wird: Ideen und ideale Gefühle unterscheiden die höheren von den niederen Stufen der Entwicklung (z. B. der Ehe, des Eigentums); um diesen Widerspruch — daß dennoch Entwicklung angenommen wird — zu berichtigen, wird eine Art von Normalgebilde dennoch vorausgesetzt. Einen Gegensatz, geschweige Widerspruch zwischen Einrichtungen und Ideen kann die Soziologie nicht aufrechterhalten. Die Einrichtungen sind geronnene Ideen. Also dient die Ethik stillschweigend als Voraussetzung der Soziologie und der sozialen Entwicklung — zwar nicht die Ethik als ein Glied

des Systems der Philosophie, sondern als eine fingierte Verbindung sittlicher Gedanken. Jene aber allein vermag der »Geschichte aller Art« den »Inhalt ihrer Begriffe« zu liefern. Auch die dialektische Entwicklung bei Hegel ist im Grunde naturalistische Metaphysik, die Idee tritt da wie eine Naturmacht auf, das Schicksal wird herrschender Begriff. Das Interesse am Schicksal widerstreitet der Ethik. Um den Begriff des Menschen, sofern er in seinem Willen und seiner Handlung gegründet ist, soll es sich in der Ethik handeln; nicht aber um das Schicksal des Individuums. Dies bleibt eine theoretische Frage; auch die theoretischen Interessen der Ethik müssen immer ausschließlich auf den Willen und auf die Handlung gerichtet werden. Auch wenn der Glaube dem Wissen entgegengestellt wird, so dreht sich in jenem alles um das Schicksal des Individuums, er soll einen Gegensatz bilden und befestigen gegen die Ethik als ein Glied des philosophischen Systems. Eine Gefahr für die Ethik liegt auch in der Tendenz der ethischen Kultur, nämlich als ob es nicht im ersten Grunde auf die Erkenntnis ankäme; als ob die Sittlichkeit etwas Selbstverständliches wäre — so lenkt sie vom Problem der Allheit ab und damit vom Staat, der den Zusammenhang der Probleme darstellt, worin das Sittliche steht. Sie kann auch der Religion nicht gerecht werden, die doch auch in Rücksicht auf die Geschichte der sittlichen Ideen der Geschichte angehört: die Stifter der Religionen haben die sittlichen Ideen erdacht, für ihren Wert gestritten und ihr Leben hingegeben. Wenn man auf die Religion für das Sittliche Verzicht leistet, so drängt man die Religion in andere Zweige der Kultur; namentlich wird sie in eine innerliche Verbindung mit der Kunst gebracht, zu der sie ohnehin ein gleichsam eingeborenes Verhältnis hat. Eine weitere Schwierigkeit entsteht für die Ethik aus der Verbindung der Religion mit der Politik. Die Religion als Religion ist an die exklusive Partikularität gefesselt: nur wenn sie sich selbst aufgibt, d. h. wenn sie die Sittlichkeit allein und ausschließlich zu ihrem Problem macht, nur dann allein kann die Allheit der Menschen ihr wahrhaftes Ziel werden. Die Verbindung der Religion mit dem Staate bringt sie in Abhängigkeit von der politischen Macht und — was schlimmer ist, führt sie zur Nachahmung des Staates — zur Kirche. Durch den Staat allein aber muß die Sittlichkeit Wirklichkeit werden; es kann nicht zwei Wege geben, Sittlichkeit zu vollziehen. Dies führt auf eine fernere methodische Grundfrage: auf das Verhältnis der Ethik zur Staatslehre, d. h. zur Staatsrechtslehre. Der methodische Wert der Rechtswissenschaft erstreckt sich auf die Geisteswissenschaften überhaupt, mithin auch auf die Ethik. Ein Wechselverhältnis wie zwischen Logik und Mathematik besteht zwischen Ethik und Rechtswissenschaft. Ethik läßt sich als Logik der Geisteswissenschaften und Rechtswissenschaft als die Mathematik der Ethik, mithin der Geisteswissenschaften

überhaupt, bezeichnen. Hier liegt auch der Gedanke des Naturrechts: das Recht des Rechtes ist es oder die Ethik des Rechts. Alles Recht muß das Problem des Willens aufpflanzen. Der Wille ist aber mehr als bloß Gesinnung, er geht auf das Aeußere, er muß Handlung werden. Handlung ist das Grundproblem der Ethik. Die Schwierigkeit in diesem Problem besteht in der Möglichkeit ihrer Zusammenfassung aus den einzelnen Momenten, aus denen sie sich zusammensetzt. Das ist auch in aller Psychologie die eigentliche Frage: wie Einheit begreiflich werde, und es ist die Einheit der Handlung, die den Begriff der Handlung ausmacht. Alle anderen Einheiten, mit denen die Rechtswissenschaft operieren muß, hängen davon ab, vor allem die Einheit des Rechtsobjekts; die Einheit der Handlung vollzieht und begründet sie. Auch die Einheit des Rechts*subjekts* geht aus ihr hervor. Kein Subjekt ohne Einheit. Aber wo ist die Einheit des Subjekts in den Assoziationen?

Die Individuen sind das wahre Individuum, es kommt darauf an, daß die Mehrheit Allheit werde. Aus relativen Sondergemeinschaften, die eben nichts anderes als Besonderheiten sind, kann nimmermehr eine Allheit werden. Die juristischen Assoziationen zeigen den Weg. Diese Mehrheit ist nicht Mehrheit, sondern Allheit. Nicht die Familie oder das Volk, sondern rein abstrakte Verhältnisse, Genossenschaftsbildungen haben die juristische Personifikation herausgefordert, sie beruhen auf der logischen Zusammenfassung der *Allheit*; die juristische Person konstituiert sich auf Grund der Allheit als Einheit des Rechtssubjekts. So hat das Recht auch im Begriffe des *Staats* die Einheit einer Allheit zustande gebracht, welche als das unmittelbare Vorbild der ethischen Persönlichkeit gelten muß. In der Ausbildung des Rechts zum Staatsrechte liegt die eminente methodische Bedeutung der Rechtswissenschaft für die Ethik. Die Einheit des Menschen ist der eigentliche Gegenstand der Ethik. In einer abstrakten Einheit liegt sie, in der Einheit der staatlichen Allheit, in der Einheit der staatlichen Sittlichkeit. — Soweit sei in ihren Hauptsätzen, zumeist in eigenen Worten des Verfassers, die Einleitung des merkwürdigen Werkes wiedergegeben. Sie bricht an diesem Punkte, mit der Hinweisung auf den *Begriff des reinen Willens* als den Inhalt der Ethik, ab. Aber eben diese Einleitung enthält die Weg weisenden Gedanken, die freilich der Ergänzung und Erklärung durch Stücke des Hauptinhaltes bedürfen.

XV.

Ich bemerke, mit Genugtuung, daß das ethische Problem Cohens ein tiefes inneres Verhältnis zu dem was mir als rein theoretisches und soziologisches Problem vorgelegen hat in sich birgt. Ich habe niemals verhehlt, daß es starke ethische Bezüge involviert, wenn gleich

ich sie methodisch habe geflissentlich zurücktreten lassen.

Auch für mich handelte es sich, als ich die Schrift »Gemeinschaft und Gesellschaft« verfaßte, um das Verhältnis des Individuums zur Menschheit einerseits (Cohens Allheit), zu menschlichen Verbänden, Gemeinschaft oder Gesellschaft andererseits (Cohens Besonderheit) und ich habe immer dem ersten den Vorrang in begrifflicher Hinsicht eingeräumt[1]).

Cohen kennt — soviel ich weiß und wie mich nicht wundern darf — meine Begriffe nicht; er versteht unter Soziologie etwas, womit ich wenig zu schaffen habe. Aber Cohen spricht in anderem Zusammenhange allerdings über »Gemeinschaft« und »Gesellschaft«. »Seit alten Zeiten« sagt er (S. 72), »spielt der Begriff der Gemeinschaft eine große Rolle in allem sittlichen und religiösen Denken. Gemeinschaft (Κοινωνία) ist ein wichtiger logischer Begriff in Platons Ideenlehre. Und ehe die Religion zur Kirche wurde, wurde sie ja als Versammlung zur Gemeinde .... Man könnte daher annehmen, daß die Ethik für die Allheit in dieser Gemeinschaft der Glaubensgemeinde ihr geeignetes Beispiel besäße«. Es gäbe aber dagegen starke Bedenken. »Der kirchlichen Gemeinschaft steckt der Sonderbund im Blute. Das gerade ist das böse Beispiel, vor dem die Ethik sich zu hüten hat«. Solche relative Sondergemeinschaften seien eben nichts anderes als Besonderheiten; aus ihnen könne nimmermehr eine Allheit werden. »Dahingegen führen uns die juristischen Assoziationen auf den richtigen Weg. Schon geschichtlich haben sie ihre sittliche Mission bewährt und noch keineswegs vollendet. Die Societas ist zwar zunächst nur ein Kompagnie-Geschäft; aber ihr Titel (!) weist auf die Socialitas des Menschengeschlechts hin. Es hängt Brüderlichkeit (fraternitas) an ihr (?), das spricht ein altes Wort des römischen Rechtes aus. Und so ist die Societas nicht sowohl zur Gemeinschaft geworden in der neueren Zeit; es ist bedeutsam, daß dieses Wort nicht gewählt wurde; die Communité ist dem administrativen Gemeinwesen vorbehalten worden; aber die Gesellschaft hat im Sturmlauf der Revolution und mehr noch im langsamen Lauf der geschichtlichen Horen die sittliche Erziehung des Menschengeschlechts auf sich genommen. Unter der Devise der sozialen Idee wird die Reformation der Staaten angebahnt. Voraufgegangen aber ist ihr und geht ihr die juristische Methodik und Technik im Begriffe der Societas«. Weiterhin wird es als lehrreich bezeichnet, daß die Familie nie-

[1]) »Solches entgegengesetztes Verhältnis des einzelnen Menschen zur »Menschheit« ist das reine Problem«. Gem. u. Ges. Vorw. p. XXIX. Vgl. »Zur Einleitung in die Soziologie« Zeitschr. f. Philosophie und philos. Kritik, 155. Bd., S. 242: »Beide Verbindungen sind ihrer Natur nach unniversal, und zwar je in zwiefachem Sinne« u. s. w.

mals als juristische Person definiert werde, obwohl sie doch »mit allem sittlichen Nimbus« umgeben sei. Auf spätere Erörterungen dieses »wichtigen Punktes« wird hingewiesen. Diese Erörterungen folgen im vierten zentralen Kapitel, wo das Selbstbewußtsein des reinen Willens abgehandelt und zunächst der Satz entwickelt und gewonnen wird, daß das Selbstbewußtsein in erster Linie bedingt ist durch das Bewußtsein des Andern. Wenn ein Nebenmensch kein Begriff a priori wäre, so könnte auch das Ich keinen Begriff der reinen Ethik bilden. Das Selbstbewußtsein, als das Bewußtsein zugleich des Anderen, muß das Grundmotiv des reinen Willens sein, und dieses muß in reinem Denken seinen Grund haben. Der Affekt kann höchstens der Motor im Willen sein. Von der Religion, die ihren höchsten Ausdruck in der Liebe hat, muß die Ethik sich scheiden. In der Rechtswissenschaft und Staatslehre gibt sich der reine Wille mit wissenschaftlicher Genauigkeit und Unzweideutigkeit kund — die Ethik muß selbst als Rechtsphilosophie sich durchführen. Gegen Stammler muß betont werden, daß es keine Gesinnung ohne Handlung gibt, kein Individuum im ethischen Sinne ohne Rechtsgemeinschaft. Kant hat die transzendentale Methode nicht auf die Geisteswissenschaften angewandt. Auf den Begriff des Subjekts kommt es hier an, wie in den Naturwissenschaften auf den des Objekts. Das ethische Willenssubjekt muß an dem Begriff der juristischen Person geprüft und beglaubigt werden. In den Genossenschaften prägt das deutsche Recht sie aus; hier entsteht das Problem des Rechtssubjekts. Der »Beschluß« ist gleichsam der Zusammenschluß der einzelnen Willen in einen einheitlichen Willen: den Gesamtwillen. Dieser geeinte repräsentative, ideale Wille bildet die Einheit des Willens und die Einheit der Person: den Begriff der juristischen Person; ihm ist der Grundwert der Hypothesis (nicht Fiktion) zuzusprechen. Die Einzelheit wird (in Cohens Logik) aus der Ordnung der konstitutiven Grundbegriffe ausgeschieden. Aller Gegensatz gegen den Idealismus wurzelt in der logischen Charakteristik der Einzelheit; das Vorurteil der Einzelheit wächst zu dem der Einzelperson aus. Ist nicht »Gemeinschaft« eher zum Musterbegriffe des Selbstbewußtseins geeignet als Genossenschaft? Jene wird als Analogon der Natur gedacht — sie scheint den Inbegriff und die Einheit der sittlichen Kräfte, der Subjekte und der Objekte darzustellen. Das ‚Vaterland' bildet die wichtigste Gestaltung der Gemeinschaft und stellt demnach nicht den reinsten Ausdruck der juristischen Person und des Rechtssubjekts dar. Die Gemeinschaft ist ihrem Begriffe nach eine Relativität; nur als Mehrheit ist sie Einheit; die Genossenschaft dagegen ist Allheit; ist Einheit der juristischen Person. Ihr Unterschied von der Mehrheit liegt in ihrer Unabhängigkeit von der aktuellen Mitwirkung der einzelnen Genossen. Der Begriff des Staates als der vollkommenen Genossenschaft erfüllt die Idee der juristischen Person

und ergibt das höchste und exakteste Muster des ethischen Selbstbewußtseins, der Einheit des Willens, der Einheit von Subjekt und Objekt im Willen. Seine Aufgabe ist hier: die Verfassung der sittlichen Subjekte darzustellen. Er wird so zu der Welt der Geister. Im Vertrage darf er seinen tiefsten methodischen Grund anerkennen, weil der Vertrag die allgemeine Form des Rechtes ist. Das Selbstbewußtsein, dessen Aufgabe der Staat darstellt, ist die Vereinigung von Ich und Du, welche die Rechtshandlung des Vertrages vollzieht. Der Unterschied zwischen Staat und Volk muß hervorleuchten. Das Volk bildet eine erste Gemeinschaft, als solche aber eine relative. Die historische Rechtsschule leitet das Recht aus dem Volksgeiste ab; sie wurzelt im Naturalismus, der sich als Spiritualismus ausstattet und darstellt. Hegels allgemeiner Geist ist nur scheinbar davon verschieden. Auch für Lassalle ist die dialektische Bewegung des Begriffs die Weltgeschichte. »Das ist der Grund und die Wurzel des Materialismus, in welcher der Materialismus der Geschichtsansicht gegründet ist, welche zum tiefen Schaden der Sache alle sozialistischen Gedankenkreise beherrscht«. Der Widerspruch des Begriffs der Gesellschaft gegen den Begriff des Staates ist nur scheinbar; dieser soll in jenem vielmehr enthüllt und beseelt werden. Der Begriff des Volkes hat nur methotische Bedeutung für den Begriff des Staates. Die nationale Idee hat sich als ein Wegweiser der Staatenbildung erwiesen. Der Staatsbegriff ist der ethische Kulturbegriff.

XVI.

Hier mache ich von neuem Halt, um eigene Erwägungen hineinzufügen; wenn gleich mehr interpretierende als kritische.

Die ganze Entwickelung der Gesellschaft und des Staates steht in innigster Wechselwirkung mit der Entwicklung des modernen, rationalen, aufgeklärten, seiner tiefsten Tendenz nach weltbürgerlichen Menschen. Dieser Mensch erscheint uns, ob er eigene oder fremde (z. B. Staats-) Geschäfte betreibt, überwiegend als freies selbständiges Ich, seiner Interessen und Ziele klar bewußt, und der gemeinen menschlichen Natur gemäß, auf den Erwerb von Reichtum oder gar von Ehren, am häufigsten von beiden zugleich abzielend. Er ist Egoist. Die Vernunft entwickelt seinen Egoismus. Er ist Individualist. Das Soziale ist Mittel für seine Zwecke. Er braucht die Rechtsverhältnisse, braucht Gesellschaft und Staat, darum läßt er sich darauf ein. Er mißt ihren Wert an seinen Interessen. Mag er auch durch starke Gefühle an Familie, Vaterstadt oder Vaterland sich gefesselt fühlen, und ihr Wohl in das seine einschließen: sein Denken geht immer den einen Weg: den des Vorteils, des Nutzens. So wenigstens bilden wir einen deutlichen Begriff, dem mehr oder weniger die wirklichen Erscheinungen nahe kommen. — Aber der rationale Mensch kann sich

weiter entwickeln. Er kann gerade in der rationalen Richtung sich weiter entwickeln. Er muß sich in dieser Richtung weiter entwickeln, insofern er auf das Denken angewiesen ist. Der Denkende sieht die Wirklichkeit, er sieht aber auch die Idee. Er bildet die Idee des Menschen, wie er sein soll, des vollkommenen Menschen: nicht nur wie er sein soll, sondern wie er tun soll; nicht nur wie er denken soll — um zu erkennen —, sondern wie er wollen soll, um zu handeln, gut oder richtig zu handeln. Er findet und gibt die Gesetze — nicht nur für sich selber, nicht für diesen oder jenen Menschen, sondern für den Menschen schlechthin, für die Menschheit. Der »rein wollende Mensch« ist in seinem Wollen durch Denken bestimmt. Er denkt und will die Menschheit, d. i. das Allgemeine, die Einheit. Aber warum will er sie? ist der Gedanke notwendiges Motiv seines Wollens? Ja, wird Cohen sagen. Sonst kommt eine wirkliche d. h. eine sittliche Handlung nicht zu stande.

Diesen auf Grund des reinen Denkens wollenden und handelnden Menschen beschreibt also die Ethik. Sie orientiert sich an der Rechtslehre, insofern als diese den individuellen und egoistischen Menschen darstellt, der durch Verträge sich an andere bindet, sich mit anderen verbindet, der Gesellschaften eingeht, der den Staat begründet — alles in Konsequenz seines auf den eigenen Vorteil gerichteten Wollens. Der Staat ist seinem Begriffe nach universal, die Rechtsgesellschaft schlechthin, in den Worten Kants »ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand«. Diesen muß auch die Ethik lehren, als die notwendige Bedingung zur Verwirklichung der Menschheit in ihrem Sinne, die zugleich die Menschlichkeit, die Humanität ist. Hier ist es die Konsequenz des wissenschaftlichen Denkens, das von Aberglauben und Wahn gereinigt, auch den Willen von Leidenschaft befreit, das ein Reich des Guten um des Guten willen ebenso erstrebt, wie es die Wahrheit um der Wahrheit willen sucht. Das ethische Denken ist nicht durch die empirische Moral bedingt, auch nicht durch moralische Gefühle oder einen moralischen Sinn; nicht durch das Gewissen. Sie soll ein neues Gewissen schaffen. Die empirische Moral beruht auf Gefühlen und auf dem mangelhaften, unklaren Gewissen. Mit ihr ist — nach Cohen's Auffassung — alles verbunden, was dem natürlichen Zusammenleben, Zusammenkleben der Menschen angehört, dem Zusammenleben in juristisch nicht konstruierbaren, wesentlich irrationalen »Besonderheiten«, in Gemeinschaften, wie Vaterland, Volk, Familie. Wogegen Gesellschaften, Associationen, Genossenschaften wenigstens rational sind und in die Richtung des ethischen Denkens weisen, in die Richtung der Idee der Menschheit, die den »Zweckvorzug der Menschheit« bedeutet. Ihr gegenüber bezieht sich »die Idee der Gesellschaft, die Idee des Sozialismus auf das Einzelwesen des Menschen«; und an ihm erst wird der Begriff des Menschen vollendet. Der Begriff

des Endzwecks wird jetzt klargestellt als der Begriff des Selbstzwecks. »Handle so, daß du deine Person wie die Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst«. In diesen Worten ist der tiefste und wichtigste Sinn des kategorischen Imperativs ausgesprochen; sie enthalten das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte« (S. 304). »Die Idee des Zweckvorzugs der Menschheit wird dadurch zur Idee des Sozialismus, daß jeder Mensch als Endzweck, als Selbstzweck definiert wird« (16). Durch den Selbstzweck ist der Begriff der Person begründet worden«. »Die Person hat keinen Wert; sie hat Würde. Verträgt sich mit der Würde der Marktpreis des Arbeitswertes? Das wird die große Frage der modernen Politik und demgemäß der modernen Ethik« (S. 305).

XVII.

Es ist unendlich schwer, die Gedanken unseres Philosophen wiederzugeben, ohne sie durch Annäherung und Anpassung an eine Denkweise, die einem selber und anderen sozialwissenschaftlich Denkenden näher steht, zu modifizieren. Denn wir haben es hier mit einer sehr eigentümlichen Ausgestaltung der Kantischen, praktischen Philosophie zu tun, einer Ausgestaltung, die von dem was »sein soll« die gesamte Ansicht dessen was »ist«, abhängig macht. Nur so muß man es verstehen, wenn Cohen z. B. vom »modernen sittlichen Begriff des Staates« redet (S. 292); es ist nicht der Begriff zu dem was der Staat ist, sondern von dem was er »sein soll«. Woher wissen wir was er sein soll? Darauf kann nur dieses ganze System einer a priori gedachten Philosophie antworten. Ob man in einem strengen wissenschaftlichen Sinne hier irgend etwas als bewiesen zugeben muß, mag billig bezweifelt werden. Aber man wird nicht leugnen können, daß ein starkes Gedankengebilde vorliegt, wenn auch in eine Sprache eingehüllt, die oft einen orakelhaften und prophetischen Ton hat. —

Dieser Denker bejaht die gesamte Kulturentwicklung, namentlich aber die neuere, diejenige, in der wir mitten inne stehen. Er bejaht sie, denn sie führt dem Ideal entgegen — tatsächlich? sicherlich? ja, denn sie »soll« es; oder, weil sie es soll, so ist dies der Gesichtspunkt, unter dem allein man sie betrachten darf: der Gesichtspunkt des Idealismus.

Ich glaube, daß ich dies verstehen und der Linie dieses Idealismus in einigem Maße folgen kann. Im vernünftigen, menschheitlichen Wollen ruht (und es entspringt daraus) eine Zuversicht, ein Glaube an die vernünftige menschheitliche Entwicklung, ein Glaube, der durch die realistische Ansicht der wirklichen Entwicklung nicht widerlegt werden kann, und vielmehr unterstützt wird. Möchten wir auch klar erkennen, daß die gegenwärtig fortschreitende Entwicklung der Kultur-

menschheit zu einem Ende, einem Untergange, einem Tode führt — das Ideal, die Zuversicht, der damit verbundene, darin beruhende Wille zum Guten kann nicht durch solche Erkenntnis erschüttert werden. Es ist der große Zug in dieser Ethik, daß sie dem Sittlichen immer diesen sozialen, humanen, eben dadurch einen weltgeschichtlichen Sinn verleiht. Der Sittliche muß an dem gwaltigen Problem arbeiten, aus dem Staat ein sittliches Wesen zu machen. Dies Problem wird die menschliche Kultur auf einer gewissen Stufe ihrer Entwickelung immer von neuem aufstellen, sie wird es immer dringlicher stellen, denn es ist der menschlichen Vernunft immanent. Dieser Idealismus enthält also Wahrheit, und solche Wahrheit ist radikal und ausschließlich; sie sieht alles in ihrem Lichte an — wie ein religiöser Glaube. Man versteht daraus die Geringschätzung, mit der Cohen von Gemeinschaften redet; es ist die Geringschätzung einer niederen, der Wahrheit ferneren Kulturstufe.

Die Art, wie unser Philosoph die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft darstellt ist freilich unzulänglich und unklar. Den »juristischen Associationen« widmet er seine Sympathie. Warum eben den juristischen? an sich ist kein Association »juristisch«; richtiger wird sogleich die juristische »Methodik und Technik« in Anspruch genommen. Was diese auszeichnet, ist selbstverständlich ihre Rationalität. Diese kann aber außerhalb aller »Rechtswissenschaft« in der Association vorhanden sein, so kann ihr auch Persönlichkeit beigelegt werden, wenn nur die Subjekte selber so denken und wollen; und dazu kann in der Tat eine beliebige Menge irgendwelcher Subjekte sich vereinigen, so gut wie je 2 vernünftige Menschen einen Vertrag schließen können, ob dieser im Rechte gültig sei oder nicht. Und es gibt überall solche Vereine, die nur für ihre Subjekte, und vielleicht für andere gleichartige Vereine vorhanden sind, ohne je in irgend einer Rechtsordnung oder gar Rechtswissenschaft vorzukommen. Andererseits sind Gemeinschaften nicht ihrem Wesen nach, wie es bei Cohen aussieht, unjuristisch. Er findet es lehrreich, daß die Familie niemals als juristische Person definiert werde, obwohl sie doch mit allem sittlichen Nimbus umgeben sei. »Obwohl« — warum nicht: weil? Die juristische Person hat mit Sittlichkeit garnichts zu tun, außer sofern das Dasein einer Rechtsordnung als solches sittliche Bedeutung hat. Cohen bemüht sich aber krampfhaft, in die juristische Person einen unmittelbaren ethischen Wert hineinzuzwingen. Sie wurde als »moralische Person« bezeichnet. Cohen weiß natürlich genau, daß in diesem Worte (»freilich nur« sagt er) »die nicht natürliche Wirklichkeit der Personen zum Ausdruck kommen soll« (S. 73). Dennoch kommt er darauf zurück, in dem Zusammenhange, daß bei der juristischen Person »die Affekte keine Rolle spielen«; bei ihr handele es sich lediglich um die Willenshandlung, welche vermittelst und kraft der Be-

dingung und der Einheit als Rechtshandlung sich vollziehe (S. 223). »So erklärt es sich (!), daß für die juristische Person der Ausdruck der moralischen Person gebraucht wird« (und dieser Satz ist im Druck hervorgehoben). »Er ist der Zugang zur Ethik, der mit ihr und durch sie gebahnt und vollzogen wird. Das subjektive Selbstbewußtsein der juristischen Person wird zum Musterbegriffe des ethischen Selbstbewußtseins«. In diesem Zusammenhange kommt unser Denker auf den »Fehler im Begriffe der Gemeinschaft« »in dem naturalistischen soziologischen Begriffe der Gemeinschaft« (S. 228). Ob nicht ein schwerer Mangel, so heißt es kurz vorher, im Begriffe der Gemeinschaft sich darin verrate, daß, obschon das Vaterland die mächtigste Gestaltung der Gemeinschaft bilde, diese dennoch nicht der reinste Ausdruck der juristischen Person und des Rechtssubjekts darstelle und lebendig mache? (S. 226 f.). Es wird dann der Schein als illusorisch bezeichnet, als ob die Gemeinschaft absolut, die Genossenschaft dagegen relativ wäre. Vielmehr sei — man bemerke wie dieser Kanonenschuß abgefeuert wird — die Gemeinschaft ihrem Begriffe nach eine Relativität; nur als Mehrheit sei sie Einheit; die Genossenschaft dagegen — dieser Ausdruck hat sich hier anstatt Gesellschaft, Association u. a. eingeschoben — sei Allheit, sei Einheit der juristischen Person. Warum? —

Cohen macht nirgends einen Versuch, die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft, deren Unterschied er so deutlich erkennt und so stark betont, wirklich zu bestimmen und gegen einander zu begrenzen. Er sagt einmal (S. 225), »älter« noch und unzweideutiger als die Genossenschaft sei doch die Gemeinschaft. Dagegen erwähnt er dann die Meinung und will sie »garnicht in Abrede stellen«, der Unterschied des juristischen Begriffs von allem religiösen Begriffe begünstige und begründe allein den Vorzug der »Genossenschaft« vor der Gemeinschaft. Sorgfältig wird aber erwogen, ob sie (die Gemeinschaft) nicht doch eine Gesamtheit darstelle, die weniger willkürlich und relativ sei als die der Genossenschaft. Diese Bedeutung, die ihr schon mit Rücksicht auf die Subjekte beizuwohnen scheine, werde dadurch befestigt, daß sie nicht nur die Subjekte, sondern auch die Objekte zusammenfasse. Sie werde als eine Analogon zur Natur gedacht. Wie diese die Einheit und den Inbegriff der Kräfte und der Gegenstände bezeichne, so scheine auch die Gemeinschaft den Inbegriff und die Einheit der sittlichen Kräfte, der Subjekte und der Objekte darzustellen (S. 225). Man halte es für den Weg der natürlichen Entwickelung, daß das Selbstbewußtsein seines egoistischen Charakters sich entledige, indem es von der Ehe aus an dem Bewußtsein der Familie, des Stammes, des Volkes und des Vaterlands sich entwickle und erziehe. Aber die geschichtliche Entwickelung habe, gerade den neuen Untersuchungen über die Urformen der Gesellschaft nach, den umgekehrten Weg ge-

nommen; der Gentilbegriff habe erst die Familie und die Ehe bestimmt (S. 227 und öfter).

Cohen spricht über diese Begriffe, als wäre ihr Inhalt durch die Sprache gegeben. In Wahrheit wird die Bestimmung der Begriffe nicht umhin können, so sehr als möglich an den Sinn, den die Wörter im Sprachgebrauch haben, sich anzulehnen. Ich habe dies zu erfüllen gemeint, wenn ich Gemeinschaft als die innerliche — quasi-organische —, Gesellschaft als äußerliche — quasi-mechanische — Art des Verhältnisses und der Verbindung definierte. Cohen macht nicht von dieser Begriffsbildung, wohl aber von den gewöhnlichen Sprachsinnen Gebrauch für seine Theoreme. Er fügt aber — wie dieser Auszug erkennen läßt — da wo er Gesellschaft als das Bessere (um kurz so zu reden) hervorheben will, an Stelle ihres Namens den Namen »Genossenschaft« ein, der nach meiner Idee vielmehr der Gemeinschaft zugehört; er ist mit Kameradschaft sinnesverwandt, als Kampfgenossenschaft will er ein besonders starkes und inniges Verhältnis bezeichnen und nicht zufällig ist es, daß die neueren Konsumvereine der Arbeiterklasse Wert darauf legen, sich als Genossenschaften zu bezeichnen und den »genossenschaftlichen Geist« zu pflegen; denn sie wollen zwar unmittelbar nur praktische wirtschaftliche Zwecke, aber sie wollen da, wo sie ihre eigentliche Bedeutung selbst erkennen, diese im Zusammenhange mit einem höheren sozialen und sittlichen Zwecke, der seinem Wesen nach allgemein-menschlich ist. Eben darum wird er in der heutigen Gesellschaft vielfach als ein Fremdkörper empfunden, wenigstens in einer Gesellschaft, die wegen mangelhafter politischer Freiheit nicht hinlänglich gebildet ist, sie zu verstehen und zu vertragen. Ihre Ausbildung geschieht nicht vorzugsweise durch die Personen der oberen Schichten, die das wirtschaftliche Bedürfnis viel weniger — das ihre ist hauptsächlich auf Gewinn, nicht auf kleine Sparvorteile gerichtet —, das entsprechende soziale fast gar nicht kennen, sondern durch die arbeitende Klasse, deren Fürsprecher und Denker dabei wohl an eine zukünftige Gesellschaft denken, die aber durch ihre Verallgemeinerung auf dem Boden der Gleichheit, in Gemeinschaft übergehen würde. Auf den methodischen Grundgedanken kommt bei Cohen alles an, darum ist ihm der Staat, die gedachte und denkende soziale Persönlichkeit, zugleich Prototyp der ethischen Persönlichkeit. Das ist der Idealismus, dem man sich nicht entziehen soll, aber man kann doch nicht darüber hinweg, daß tatsächlich der Staat etwas ganz anderes ist — man hat ihn gröblich als Verschwörung der Reichen gegen die Armen charakterisiert — und daß es für eine wissenschaftliche Erkenntnis der sozialen Tatsachen, ihrer Zusammenhänge und sogen. Ursachen unmittelbar nur auf diesen wirklichen Staat, nicht aber auf die mögliche und ethisch richtige Idee des Staates ankommen kann; ich würde sagen: dies sei Philosophie, die zwar wissenschaftlich

in ihrem Geiste sein will und soll, aber doch etwas von Wissenschaft Verschiedenes, und wie man nicht nur zugestehen, sondern kräftig behaupten wird, über Wissenschaft Hinausreichendes ist; worauf doch gerade die transzendente Methode hinzuweisen scheint. Allerdings sind auch für die richtige Erkenntnis der Tatsachen Begriffe notwendig; aber das sind nicht ihrem Wesen nach Idealbegriffe, sie machen nicht auf Schönheit oder Vollkommenheit Anspruch, sondern nur darauf, handliche Geräte zu sein. Und wenn wir auch gewisse Wissenschaften oder gewisse Teile in allen Wissenschaften als philosophische herausheben wollen, so stimmen wir doch mit Cohen überein, wenn er im ersten Satze seiner Einleitung sagt, von allen Problemen, die den Inhalt der Philosophie bilden, dürfte die Ethik als ihr eigenstes gelten. Wenn er aber sogleich Ethik als die Lehre vom Menschen bestimmt, so ist das zum mindesten mißverstehbar. Sie kann die Anthropologie und also die Psychologie der Menschen nicht ersetzen wollen, daher auch nicht die Soziologie, die Lehre vom sozialen Menschen. Ich finde aber, daß unser Philosoph den Wissenschaften, die es nur mit den wirklichen Objekten zu tun haben und auf diese sich ernstlich beschränken wollen, nicht genug Freiheit der Bewegung einräumt. Nicht als ob er verfehlte, ihnen mit Verständnis zu begegnen, Der Gedanke, sagt er (S. 275), »daß das Individuum ein Naturwesen sei, ist das Prinzip der Statistik«. Das Individuum der Natur sei unter dem Gesichtspunkte des Zusammenhanges der jeweiligen Kulturkreise zugleich ein Individuum der Geschichte. Und dann wird der Satz hervorgehoben: Die Kausalität ist der Leitgedanke der neuen Zeit. Die Erwägung führt weiter auf schätzbare Betrachtungen über den Zusammenhang der Statistik mit der Politik; über den Eudämonismus als den politischen Affekt der neuen Zeit; über Sünde, gute Werke und Erlösung; über die Atomisierung in der modernen Gesellschaft; kommt dann auf die »Moralstatistik« zurück und findet, die Statistik selbst, die sich als soziale Physik aufbaue, könne des Gedankens der Freiheit nicht entraten. Denn sie wolle dem Elend steuern, das unaufhaltsam werde, wenn sie nicht die Augen darüber öffne. Wäre der Mensch schlechterdings nur das Produkt der ökonomischen Verhältnisse, so könnte die Aufgabe, seine Lage zu verbessern, nicht als das Problem und der Weltkampf der Ethik gelten. Es werde auch dem Rechte nicht allein seine ethische, sondern auch seine logische Grundlage entzogen. Die Begriffe der Handlung und des Rechtssubjekts würden ebenso hinfällig wie der Begriff des Selbstbewußtseins. In dieser Konsequenz, so hebt dann ein neuer Absatz an (S. 298), liege der Fehler der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung. Darauf kommt der Gedankengang noch mehrmals zurück; so S. 403, wo es heißt, das sei charakteristisch für unsere Zeit, daß die Besten und Edelsten nicht Anstoß nehmen an

dem Kampfe ums Dasein als der Devise des menschlichen Lebens und Wirkens. Hier liege die Wurzel der materialistischen Geschichtsansicht, daß man die Geschichte in die Natur nivelliere. »Jetzt wird die Menschheit zu einem leeren Abstraktum . . . Im Kampfe ums Dasein gibt es keinen Sieg der Ewigkeit. Die Ethik hingegen errichtet dieses Ziel. Die Ewigkeit des sittlichen Selbstbewußtseins, die Ewigkeit der Menschheit, als des Trägers dieses Selbstbewußtseins, sie ist das Ideal; sie ist das Sein des Wollens, sie ist das höchste Sein des Idealismus.« Daß wirklich die Menschheit ewige Dauer haben werde, darf man billig bezweifeln; und es ist wohl eine wahrere Ewigkeit hier gemeint, die in der Tat als ein Vernunftglaube, als das was der Idealismus des Willens setzt, angesprochen werden kann. Ich sehe aber nicht, wie so die Teilnahme daran die Anerkennung des Kampfes ums Dasein als einer Wirklichkeit beeinträchtigen könne. Wenn Denker diese Wirklichkeit so auffassen, als wäre der Mensch kein von den anderen Tieren verschiedenes Wesen; wenn wirklich Marx oder die Marxisten den Menschen ausschließlich als Produkt der ökonomischen Verhältnisse auffassen: so sind das Unzulänglichkeiten des soziologischen Begreifens, für deren Erkenntnis es keiner Ideale bedarf. Es bedarf eben nur eines besseren Zusehens, um gewahr zu werden, daß schon auf einer sehr tiefen Kulturstufe das menschliche Geschlecht nicht vom Brote allein (oder von Früchten) lebt. So darf auch die »Statistik« (wenn sie denn eine Wissenschaft für sich bedeutet) nicht das menschliche Individuum als bloßes Naturwesen betrachten; sie muß wissen, daß er, außer durch seine »natürlichen« Triebe und Gedanken, durch Sitte, Religion, Gesetze, durch wissenschaftliche und Kunstideen, die er nicht erfunden, sondern durch Ueberlieferung empfangen hat, mitbedingt ist. Daß ein Denker wie Marx dies übersehen haben sollte, scheint nicht glaubhaft und es anzunehmen ist nicht notwendig. Auch Cohen scheint zu verkennen, daß Marx, zum Behufe der schärferen Erkenntnis des Wirklichen, die isolierende Abstraktion anwendet, wie er bekanntlich in den Spuren der ganzen von ihm sogen. klassischen Nationalökonomie geht; obgleich oder gerade weil sein ganzes Werk zugleich deren »Kritik« bedeuten soll. Es sollte gerade von Cohen gewürdigt werden, daß es auch bei der »materialistischen« Ansicht der Geschichte um einen methodischen Grundgedanken und Leitfaden sich handelt, dessen Gebrauch mit dem sittlichen Idealismus vollkommen vereinbar ist, weil er garnicht danach angetan ist, diesem Eintrag zu tun. Was Cohen als »logischer Fehler« erscheint, ist offenbar (wie auch bei Stammler hervortritt), daß scheinbar auch der Wert und Inhalt des Ideales dadurch gekränkt wird, daß man seine Auf- und Darstellung, oder wenn man die Erkenntnis als historisch, daher auch (und wesentlich) ökonomisch bedingt setzen will; als ob nun auch die Wahrheit und Richtigkeit als bedingt behauptet würde, während sie

doch notwendig unbedingt sei. Ich habe im Eingange dieser Erörterungen über Ethik und Sozialismus (XXV, H. 3 S. 580) solche Unbedingtheit bündig verneint, es gebe bisher nur relativ richtigere Erkenntnis. Ich wollte damit sagen, daß die Wahrheit und Richtigkeit unseres Denkens selber (einschließlich Wollens und Handelns) ein Ideal ist, dem wir uns nur in unbestimmter Weise nähern können. Ideale unterliegen nicht dem Kriterium der Wahrheit und Richtigkeit, sie sind Gebilde schöpferischer Kraft, wie Kunstwerke, mehr oder weniger schön und vollkommen, Gegenstände unserer Bewunderung und Liebe, unserer Hege und Pflege, unseres wenn auch mehreren gemeinsamen Eigentums; sie können nicht darauf Anspruch machen, für alle zu »gelten«, wie das was sich als wahr und richtig behauptet, allerdings gelten will, sondern nur für alle, die sich zu ihnen bekennen, weil sie ihre Schönheit und ihren Wert erkannt haben; dieser ist aber nicht für jeden erkennbar, der denken kann, sondern setzt einen natürlichen und ausgebildeten Sinn, eine Empfänglichkeit voraus, die viele so wenig besitzen, wie sie musikalisches Gehör oder das Auge eines Malers haben. Dieser ideale Sinn ist nun freilich nicht abhängig von einer bestimmten Klassenlage, so wenig wie von einem bestimmten Zeitalter; er ist nur durch eine gewisse menschheitliche Entwicklung bedingt. Aber Inhalt und Form der Ideale verändern sich, scheinbar sogar regellos, in Wahrheit freilich nach einer Gesetzmäßigkeit, die erkennbar ist, und zwar, wie auch bei Cohen gelegentlich betont wird, gemäß den Fortschritten der theoretischen Kultur; diese aber schwebt nicht in der Luft, sie ruht auf einer Grundlage wirtschaftlicher Zustände, ihre große Entwicklung ist technisch bedingt. Sie ruht nicht mechanisch, wir finden uns hier immer auf unzulängliche und bildliche Ausdrücke angewiesen, wie in Beschreibung geistiger Tatsachen überhaupt. Was ist eine »materielle Basis« des Seelenlebens? So ist auch die metaphorische Ausdrucksweise, deren sich Marx bedient, mit Recht gerügt worden. Er hätte sie wenigstens durch eigentlichere Lehre erläutern sollen. In Wahrheit kann man sagen, daß die Technik relativ unabhängig sich verändert: Adam Smith erzählt bekanntlich, daß eine wesentliche Verbesserung der Dampfmaschine dem Einfall eines Arbeitsburschen verdankt wird, der es sich bequem machen wollte; dieser Junge hatte keinen Teil an der intellektuellen Kultur seines Zeitalters. Ueberhaupt war die Erfindung der Dampfmaschine in England in rein technischen Kreisen vor sich gegangen, unabhängig von wissenschaftlichen Erwägungen, vielmehr hervorgegangen aus der dringenden Notlage der englischen Bergwerke, die sich »vor die Unmöglichkeit der Bewältigung der Grubenwasser gestellt sahen« (M. Schröter, Beil. der M. N. R. 8. Dec. 1908 S. 549). Die Veränderungen der Arbeitsweise und der Arbeitsmittel werden eben, wie die produktive Arbeit überhaupt, unmittelbarer durch Nöte und Bedürfnisse des Lebens gefördert,

und diese sind die stärksten Motoren überhaupt. Durchaus kann nicht geleugnet werden, daß auch edlere, auch ethische Beweggründe die Menschen bestimmen und oft bedeutende Wirkungen haben. Aber — abgesehen von ihrer relativen Häufigkeit, ihrer Stärke und Unabhängigkeit — sie haben historisch wenigstens eben so sehr in konservativem Sinne gewirkt, so ihrem Wesen nach die Anhänglichkeit am Ueberlieferten, an der ererbten Sitte, und die damit so eng verbundene Religiosität, die an und für sich fast niemals von grob-materiellen Interessen abgelöst erscheint: man kann freilich solche Interessen immer auch mit besseren Namen benennen; ich habe schon ehemals daran erinnert, daß der hartherzige Wucherer oft ein zärtlicher Familienvater, vielleicht auch ein hilfreicher Freund seiner Knechte und Mägde sein mag; und so ist die Habsucht überhaupt oft nicht reiner Geldgier gleich zu achten, sondern entspringt zuweilen der dumpfen Not um ein besseres freieres Leben; der Habsüchtige träumt wohl, daß er, zum Wohlstande gelangt, eine alte Liebhaberei für Kunst oder Wissenschaft wieder aufnehmen werde u. dergl. Freilich, bald macht die Gewohnheit sich geltend und er kann aus dem Dunst und Qualm des Geschäftes »nicht mehr heraus«. Wenn ich aber sage, daß die edleren Motive historisch auch konservativ wirken, so ist damit zugleich gesagt, daß sie selber nicht nur zum Teile Ausdrücke gemeinerer Motive sind, sondern einem sehr bedeutenden von dieser Art sich regelmäßig verknüpfen: nämlich der Trägheit und Bequemlichkeit, die so oft auch mit beschränktem Verstande assoziiert ist und daraus hervorgeht. Ueber ihren 'Wert' soll damit nichts entschieden werden, es handelt sich hier darum, Tatsächliches zu sehen. Die Motive der Menschen sind gemischt; aber in den Mischungen sind diejenigen, die sich auf Erhaltung des Lebens beziehen, bei weitem die stärksten. Man führe nicht dagegen an, daß Menschen für ihre religiöse oder andere Ueberzeugung Kerker und Tod erlitten haben. Die Bewunderung, mit der es angeschaut wird, lehrt eben, daß es außerordentlich ist. Gefahren auf sich zu nehmen ist notwendig verbunden mit allem Kämpfen; und wer etwas bedeuten will unter seinen Genossen, muß auch fähig sein, sich für sie, für die gemeinsame Sache aufzuopfern; die gemeinsame Sache aber stellt regelmäßig für den Einzelnen, zumal für den Führer, einen Lebenswert dar: freilich hängen die Menschen nicht allein, und nicht immer in entscheidender Weise, an dem puren nackten Dasein, so daß sie leben wollten um jeden Preis — so mancher Selbstmord Nichtwahnsinniger widerlegt es —, sondern mindestens ebenso sehr am Leben in einer bestimmten Weise, besonders in der ihnen gewohnten und als notwendig erscheinenden Weise. Hierdurch wird aber die Erkenntnis des Idealisten unter unseren Dichtern, daß der Mensch aus Gemeinem gemacht ist und daß durch Hunger und durch Geschlechts-

trieb der Mechanismus seiner Kultur im Gange erhalten wird, nicht umgestoßen oder auch nur modifiziert; denn das ist ein von selbst verstehbares Corollar, daß es immer um ein Mehr oder Weniger sich handelt. Jedenfalls müssen wir, um die Geschichte als wissenschaftlich Denkende zu verstehen, mit dem durchschnittlichen Menschen fortwährend rechnen, der weder edel noch niederträchtig ist, aber ein Wesen, erfüllt von Begierde und Furcht, einfältigen Gemütes und beschränkten Geistes, sich verändernd in Kraft und Lust in der Folge seiner Lebensalter und gemäß seiner Umgebung, gemäß den Berührungen und Reibungen mit seinesgleichen; eitel und erpicht auf Ehre, wenn sie ohne große Anstrengung zu haben ist; zur Nachahmung immer geneigt, leichtgläubig und abergläubisch; ein »Gewohnheitstier«; mißtrauisch gegen Neuerungen, aber neugierig, schaulustig, hörlustig, lachlustig: in Verbundenheit, in der Masse noch mehr als in Vereinzelung durch Gefühle und Einbildungen bestimmbar. Wenn solche und noch manche Züge ziemlich allgemein ausgesprochen werden dürfen, so versteht sich doch, daß sie eine sehr große Mannigfaltigkeit der Grade bedecken. Die größte Verschiedenheit ist aber die der Geschlechter, der größte Unterschied unter den Menschen der des Mannes vom Weibe. Aber das Weibliche bleibt dem durchschnittlichen Menschen immer näher, also dieser auch dem weiblichen Wesen. Eine ganz falsche Folgerung aus der Ansicht historischer Prozesse, die das Einfachste und Natürlichste zuerst ins Auge faßt, wäre es, die Wichtigkeit politischer oder geistlicher Verbände herabzusetzen oder gar »farbenblind« dafür zu sein und die eingehenden Wirkungen, die von ihnen ausgehen, zu verkennen. Gerade weil sie so groß und merkwürdig sind, will man sie ja besser verstehen. Sie können nicht allein aus dem überlegenen Verstand und Willen einzelner Personen, auch nicht aus dem eines ganzen Volkes erklärt werden; und diese sind doch selber wesentlich dadurch bedingt, daß und wie das Volk (solche einzelne Personen eingeschlossen) ernährt, behaust, gekleidet wird, und alles, was sie (auch politisch) leisten können, hängt von Geräten, Werkzeugen, Waffen ab, die ihnen durch wirtschaftliche Kultur teils überliefert, teils im Wege des Tausches geliefert werden. Sie selber — die konstituierten Verbände — sind wirtschaftliche Körper, die einen guten und großen 'Magen' zu haben pflegen, ihn zu füllen sind sie notwendig beflissen, um Kräfte ausgeben zu können. Die ganze politische Oekonomie, ist ja ursprünglich Lehre von den materiellen Bedürfnissen des Staates und den Mitteln, sie zu befriedigen. — Auch das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis, und somit der Kultus des Ideales richtiger Erkenntnis, ist als historische Erscheinung bedingt durch gewisse Arten und Stufen der Technik und dient in weitem Umfange deren Bedürfnissen und Anforderungen; wie sich leicht an dem Verhältnis von Mathematik, Astronomie, Physik zur Schiffahrt,

aber auch zur Landwirtschaft, zur Baukunst, zur Kriegstechnik und zu allen Bedürfnissen von Handel und Wandel, von den ältesten Zeiten her, zeigen läßt. Wie in der Biologie längst feststeht, daß die Ursache eines Bedürfnisses zugleich Ursache der Befriedigung desselben Bedürfnisses ist, so läßt sich dieser Satz auch soziologisch verwerten. Die letzten 4 Jahrhunderte sind für die Entwicklung der Technik und für die der wissenschaftlichen Erkenntnis gleichermaßen, in hervorragender Weise günstig gewesen; das Ideal wissenschaftlich richtigen Denkens konnte sich, durch technische Bedürfnisse gefördert, Boden erobern, und eben dadurch konnten wir seiner Verwirklichung so viel näher kommen.

XVIII.

Wie aber das richtige Denken über ethische Probleme? wie steht es um den Idealismus, der darauf sich bezieht? — Teilweis ist das Bedürfnis einfach eine Folge der wissenschaftlichen Denktriebe und Denkgewohnheiten überhaupt; und wird vielleicht noch um so mehr sich geltend machen, je mehr diese sich gesättigt haben werden. Aber jener ethische Idealismus hat auch seine eigenen Ursprünge. Man weiß, wie ihn die Not des Vaterlandes, der Unwille über die Fremdherrschaft vor 100 Jahren unter den Deutschen begünstigt hat; und ähnlich wirkte auf die Franzosen der Zusammenbruch des Second Empire. Aber eine allgemeine Ursache wirkt viel tiefer und stärker: die ungeheure Krise, worin das gesamte soziale Leben durch die Ausbreitung der kapitalistischen Produktions- und Verkehrsweisen geraten ist — die »soziale Frage«. Eine ihrer Erscheinungsformen ist der Verfall des religiösen Glaubens, mit dem die traditionelle Sittlichkeit so eng verbunden ist; ein Verfall, der ohnehin unmittelbare Wirkung der theoretischen Kultur und Aufklärung ist, die von der fortschreitenden Technik (man braucht nur der Druckerpresse zu gedenken), dem Weltverkehr, dem großstädtischen Leben unzertrennlich sind, wenn auch je nach mitwirkenden Bedingungen mehr oder minder ausgesprochen hervortretend. Die Bedingungen für das Wachstum sittlicher Frivolität und Frechheit, die freilich auch mit allen Frömmigkeiten wundervoll sich verträgt, sind in weiten Kreisen kaum je so günstig gewesen; andererseits, gleichzeitig, und um so mehr ruft eben die sittliche Not den ethischen Idealismus hervor, und diesem kann nur, wenn er von Religionsverstellungen frei ist, ein reines Wollen, wie es hier gemeint ist, entspringen. Dies wird freilich Cohen nicht völlig zugeben: wir erinnern uns, daß er den Religionsstiftern zuschreibt, die sittlichen Ideen erdacht zu haben, daß er auf »die« Religion, nicht für das Sittliche Verzicht leisten will. Ist doch sein 9. Kapitel »der Idee Gottes« gewidmet! Freilich konstruiert er auch in diesem Kapitel das ethische Selbstbewußtsein mit der ausschließlichen Rücksicht

auf »Recht und Staat«; die prinzipielle Bezugnahme auf Religion lehnt er ab. Aber die Frage, wann der Staat des Ideals in Wirklichkeit erscheinen werde, führt in die Ewigkeit: »die Ewigkeit ist mein« ruft er mit Lessing. Der Begriff Gottes soll für die Ewigkeit des Ideales die analoge Ewigkeit der Natur »sichern«; soll Logik und Ethik verknüpfen. In diesem »genau definierten Sinne« wird der Begriff Gottes der Begriff der Wahrheit. Er sei also mehr als ein Postulat im Kantischen Sinne. Hier schließt sich eine für Cohens Denkweise sehr charakteristische Ausführung an. Es sei eine Beschränkung, die sich garnicht aufrecht erhalten lasse, nur auf den zoologischen Organismus der Menschen basieren zu wollen, seine geistige Absonderlichkeit aber, aus der das Problem hervorwachse, abzutun und nicht als eigenes Problem anzuerkennen (S. 418). Die Einheitlichkeit der Erkenntnis fordere die Unterscheidung der reinen Naturerkenntnis und der reinen sittlichen Erkenntnis. Der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts könne es nicht an einem Menschengeschlechte fehlen . . . sonst müßte die Sittlichkeit aufhören, die aber nicht verschwinden kann: »denn ihr Sein, ihr Ideal hat Ewigkeit; ist Ewigkeit«! »Gott bedeutet, daß die Natur Bestand hat, so gewiß die Sittlichkeit ewig ist.« Im Mythus wird Gott Person; der Satz »Gott ist Geist« hat nur darin ethischen Wert, daß er den Gedanken vorbereitet: Gott ist Idee. Nicht Inhalt des Glaubens, wenn Glaube von Wissen unterschieden wird. Das Zentrum aller Idee, die Idee der Wahrheit. — Hieran schließt sich eine neue kritische Erörterung des Pantheismus. Die »Theologie« gibt uns den Geist der Cohenschen Ethik wie im Extrakte wieder. Ihre Deduktionen haben etwas Ueberwältigendes, wenn auch nicht schlechthin Ueberzeugendes. In der Tat ist es der Kern der Kantischen Lehre, der uns hier, im Umguß erneuert, entgegenleuchtet. Man darf sagen, daß deren methodische Grundgedanken hier entschiedener zu Ende gedacht sind. Die Abweichung in der »praktischen Vernunft« liegt hauptsächlich an dem Punkte, daß Kant nur daran denkt, dem vorhandenen d. h. irgendwie im allgemeinen Bewußtsein enthaltenen Sittengesetz seine Formel zu geben, während Cohen die Erkenntnis dieses Gesetzes erst begründen will. Damit hängt es nahe zusammen, daß der Inhalt bei jenem sich wesentlich auf das gute Handeln des Individuums und sein Gewissen bezieht, während er bei Cohen ganz aufgeht in der Verwirklichung durch das Recht und durch den Staat.

XIX.

Es kann inkonsequent erscheinen, daß dennoch diese Ethik in eine (individualistische) Tugendlehre — vom 10ten Kap. ab — ausläuft. Cohen unterscheidet Tugenden ersten Grades, »welche auf die Allheit gehen«, bei dieser sei der Komplex der 'Denkgefühle' überwiegend;

während der der Bewegungsgefühle das Uebergewicht habe in dem Affekte, der die Grundlage bildet für die Tugenden zweiten Grades, welche auf die relativen Gemeinschaften gerichtet seien. — Dem Zusammenhange der Ethik mit dem Rechte soll der Grundaffekt der Tugend (der Tugenden ersten Grades) entsprechen; diese sei die Ehre: als eine Tätigkeit verstanden und zwar als solche, die immer unverwandt auf den Andern gerichtet ist; die eben dadurch ihm gegeben wird. Sie wird dadurch zur Münze der Sittlichkeit, zur Prägung der Gleichheit. Das Wesen des Menschen ist seine Ehre. Sie ist ein juristischer Begriff, und ein politischer Affekt, der Affekt der politischen Tugend. »Bei der wahren Ehre liegt die Kontrollinstanz in der Allheit, also im Rechte und im Staate.« — Die erste Tugend ist die Wahrhaftigkeit. Sie bedeutet, in erster Linie und von Grund aus in der Erkenntnis sein Heil suchen. Darum muß der Unterricht in der Sittlichkeit auf der Logik beruhen. Die Wahrhaftigkeit fordert auch, daß der Unterschied zwischen der geistigen und der materiellen Kultur zur Ausgleichung, zur Versöhnung komme; alle Menschen müssen zugleich der wissenschaftlichen Arbeit teilhaftig werden. Die Wahrhaftigkeit ist die Tugend der Wissenschaft. Der Apriorismus und Idealismus der Ethik bedeutet nichts anderes als die philosophische Wahrhaftigkeit. Sie muß auch als die eminente politische Tugend sich erweisen. Die allgemeine Schulpflicht ist der Grundpfeiler des modernen, des protestantischen Staates. Er will und soll keiner Kirche die Schule überlassen, weil er keine selbständige religiöse Sittlichkeit anerkennen darf. Aber erst mit dem allgemeinen Wahlrecht beginnt die Bildung des Willens, und somit des Selbstbewußtseins für den Staat. Die Wahrhaftigkeit des Individuums aber ist auch in der antiken Tugend der Besonnenheit wiederzuerkennen. (Hier folgt eine Erörterung über Zeugenaussage, Eid und Notlüge, und wird die Folgerung gewonnen): »Kollisionen sind bei jeder Tugend unvermeidlich. Sie haben ihren Grund in dem Gegensatze zwischen der Allheit und den relativen Gemeinschaften.« Als Tugend zweiten Grades tritt die Bescheidenheit auf, die Tugend der Skepsis und der Kritik. In ihr beruht die Ironie des Sokrates. Sie ist der Schutz des Selbstbewußtseins gegen Ueberhebung wie gegen die absolute Demut. Sie tritt dem Vorurteil und dem Dünkel der eximierten Persönlichkeit, wie der erlesenen Rasse entgegen. Der Rassendünkel ist der absolute Frevel. Die Bescheidenheit muß zur politischen Grundtugend werden. Sie ist die Tugend des sittlichen Strebens; sie gibt den sicheren Weg an, nach dem Frieden des Humors in den unerläßlichen Kämpfen des sittlichen Daseins zu streben. — Das dreizehnte Kapitel betrachtet die Tapferkeit. Sie wird entwickelt als die tragische Tugend; denn es ist das Leiden und die Kraft des Leidens, des Leidens in der Arbeit, deren die Tragödie bedarf. Prometheus, Christus, Faust sind ihre Ge-

stalten. »Der Fleiß der Arbeit für die Kultur ist der eigentliche Sinn und Wert der Tapferkeit.« Sie ist die Tugend der Weltgeschichte und wird so zur eminenten politischen Tugend. Hier bilden die Propheten das ewige Vorbild; ihre Politik ist nichts anderes als das was wir heute Sozialismus nennen. Die Tapferkeit liegt der ästhetischen Unkultur und der falschen Ritterlichkeit fern. Sie stellt die Sinnlichkeit in den Dienst der Sittlichkeit. Sie geht von der Gesundheit der Liebe aus, um sie vor Entartung zu schützen. Sie ist eine Tugend ersten Grades: die Tugend des Idealismus im Streben nach dem sittlichen Selbstbewußtsein. Die Beharrlichkeit in diesem Streben, wenn es auf die relativen Gemeinschaften bezogen wird, ist die Treue, die wiederum eine Tugend zweiten Grades darstellt. Sie erbringt den Beweis dafür, daß Sittlichkeit in der Freundschaft waltet. Sie hat die Ehe geschaffen. Ihr Mißbrauch zu materiellen Zwecken tut ihren legitimen Sinn nicht dar. Schon die alte Gens — »eine Art von Allheit gegenüber der relativen Gemeinschaft der Familie« — hat deren Formen bestimmt. Die Treue ist der innere Grund der Ehe. Durch sie gewinnt der Begriff der Ehe Ewigkeit. Sie hat sich auch der Religion gegenüber zu betätigen. Sie lehrt, an der Idealisierung der Religion unablässig zu arbeiten, deren Selbständigkeit die Ethik schlechterdings nicht anerkennen kann. Die Treue gebührt der Familie, dem Vaterlande, dem Volke. Der Staat ist aber sachlich das Prius dieser Verbände. Er fordert andere Tugenden. Die Gerechtigkeit ist die Tugend des Rechts und des Staats, die auch durch höchste Anpassung nicht entbehrlich werden. Die Gerechtigkeit gibt dem Individuum sein Vorbild in der juristischen Person des Staates, der »Allheit«. Der Abstand der Wirklichkeit vom Ideal wird darin am grellsten. In beständigem Zusammenhang und in beständigem Konflikt sehen wir das Recht mit der Ethik. Das Grundproblem des Rechtes stellt beide in seiner ganzen Geschichte dar: das Verhältnis der Person zur Sache. In der Handlung und ihrer doppelten Beziehung zu beiden liegt die Schwierigkeit. Für die Ethik muß alles dingliche Recht zugleich als ein persönliches gedacht werden. Nur das Obligationenrecht bleibt heute als persönliches Recht übrig. Dürfen die Handlungen einer Person geteilt werden? Das Verhältnis zwischen Eigentum und Person ist das Problem. Der Eigentümer erlangt die Herrschaft über eine isolierte Handlung, und wird damit tatsächlich zum Eigentümer der Person. Herrschaft ist der Sinn des Arbeitsvertrages, wie er noch immer auf seiten der Eigentümer aufgefaßt wird. Den Formen des Arbeiters, als der fremden Person, unter der Herrschaft der Obligation, entsprechen die Entwicklungsstufen des Eigentums, und diesen die Formen des Erbrechts. Der Verkehr erzeugt die Sache; seine Kategorie ist der Wert, der vom Gebrauchswert zum Tauschwert wird. Die Teilung der Arbeit macht die isolierte Handlung zur Sache; wird dadurch die Einheit der Person vernichtet, so vernichtet die Tei-

lung der Arbeit die Einheit, die Einheitlichkeit der Kultur. Der Handel aber macht die Sache zur Ware; der Wert erhält dadurch den Charakter der Variabilität. Die Ware muß auf eine Einheit reduzierbar werden, diese Einheit bildet den Münzwert des Geldes. Mit dem Gelde hat das Eigentum seine Idealisierung vollendet, es wird Kapital. Nun wird die Sache scheinbar zur Person; sie wirkt wie die Person. Ebenso der Grund und Boden: die Natur selbst wird Kapital. Alles das wird ermöglicht durch das Recht. »Das Kapital ist der große Erfinder; das Recht muß die Katakomben bauen, in denen es sich vergräbt.« Das Erzeugnis des Kapitals gibt sich als ein solches der Arbeit. Hat der Begriff des Produkts denselben Kapitalwert bei der Arbeit des Arbeiters wie bei der Arbeit des Kapitals? Wird der Arbeiter Eigentümer am Ertrage seiner Arbeit? Dies wird die Grundfrage der sittlichen Kultur. In ihr erscheint das Recht wieder als das ewige Gebilde der Sittlichkeit. Es kann aber nicht das Problem des Rechtes, weil nicht das Problem der Ethik, werden, den Arbeiter als Eigentümer seines Arbeitsertrages ein- und festzusetzen. Der Begriff des Eigentums bedarf der Klärung; sein Mysterium muß gelüftet werden. Die Rechtsgeschichte bietet den Begriff der Genossenschaft dar; ihr dürfte es zufallen, das geschichtliche Vorurteil des Individualismus aufzulösen. Die Genossenschaft aber muß zum echten Repräsentanten der juristischen Person, den der Staat bildet, fortentwickelt werden. Im Staate der Gerechtigkeit verliert das Eigentum seinen abschreckenden Charakter, kann auch dem Individuum das Eigentum an verbrauchbaren Sachen bleiben, werden die Interessengegensätze und Kämpfe der Genossenschaften ausgeglichen: das Eigentum wird Adiaphoron. Der empirische Staat ist freilich der Staat der Stände und der herrschenden Klassen, er ist nicht Rechtsstaat. Ohne den Staat kein Menschenrecht; aber auch ohne das Menschenrecht kein Recht des Staates, als des Staates der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit wird zur Tugend der Ewigkeit, die Tugend des Menschen einer neuen Welt. Sie stellt die Allheit als den Selbstzweck des Menschen dar. — Die letzte wegweisende Tugend aber sei die Humanität. Zu ihr führt der Gedanke von der Rechtssprechung durch die Billigkeit, die dem Unerschöpflichen des Besonderen im juristischen Beweise nachgehen soll. Vom einzelnen Urteile ist die Behandlung prinzipiell abzutrennen. Die Menschlichkeit vereinigt Neigung und Pflicht; sie ersetzt die Liebe und macht die Güte entbehrlich; die Freundlichkeit ist ihre Leuchte. Humanität macht den Unterschied von Tugend und Sittlichkeit deutlich am Unterschiede der Begriffe Menschheit. Sie wird zum Anwalt der Minoritäten. Sie verachtet die Staatsräson. Als Sophrosyne ist sie die Tugend des Charakters, der Charakter-Aufgabe. Sie führt an die Grenze der Ethik durch den Gedanken der Harmonie, worin sie sich mit dem Humanismus berührt:

sie wird zur Tugend der Kunst; Tugend des Menschengefühls wie des ästhetischen Gefühls; sie eröffnet den Ausblick auf die Aesthetik des reinen Gefühls. In der Kunst gehen Nationalität und Menschheit die innigste Harmonie ein, und in dieser finden Ethik und Aesthetik sich am letzten Ziele zusammen. Diese Harmonie ist das Werk der Humanität.

XX.

Kautsky, über dessen »Versuch« schon Vorländer in dieser Zeitschrift berichtet hat (XXII. 3), führt die Sätze aus Cohen an, worin dieser von der Kantischen Formel, daß man die »Menschheit« . . . niemals bloß als Mittel gebrauchen solle, rühmt, daß sie das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte enthalten (Ethik der r. V. S. 303 siehe oben); und knüpft daran die Kritik, das Programm »aller Zukunft der Weltgeschichte« werde hier etwas eng gefaßt. Das »zeitlose« Sittengesetz, daß der Mensch jederzeit Zweck, nicht bloß Mittel sein soll, habe selbst nur einen Zweck in einer Gesellschaft, in der Menschen von anderen Menschen als bloße Mittel gebraucht werden können. »In einer kommunistischen Gesellschaft fällt diese Möglichkeit und damit die Notwendigkeit des Kantischen Programms »aller Zukunft der Weltgeschichte« fort. Was wird aber dann aus dieser? Wir haben danach in der Zukunft entweder keinen Saziaismus oder keine Weltgeschichte zu erwarten« (S. 35). — Die Vorstellung eines sozialen Zustandes, worin ein Sittengesetz nicht mehr notwendig wäre und keinen Zweck hätte, weil die Uebertretung eines solchen Gesetzes unmöglich, ist gewiß anmutig. Aber die Behauptung, daß in einer kommunistischen Gesellschaft ein Mensch vom andern nicht mehr als bloßes Mittel gebraucht werden könne, muß doch als unbewiesen und keineswegs glaubwürdig hingestellt werden, wenn man gleich gelten lassen mag, daß in einer solchen Verfassung dieser Mißbrauch viel weniger wahrscheinlich sei, also tatsächlich minder häufig vorkommen würde; eben darum läßt jawohl Cohen die Idee des Zweckvorzugs der Menschheit dadurch, daß jeder Mensch als End- oder Selbstzweck definiert wird, zur Idee des Sozialismus werden. Aber selbst, wenn wirklich die Uebertretung »unmöglich« wäre, so würde das Gesetz, vorausgesetzt, daß es allgemein gültig wäre, denn doch wohl wenigstens gegen jeden Versuch, eine andere Gesellschaftsordnung wiederherzustellen — daß auch diese Versuche unmöglich wären, würde einen neuen Beweis erfordern — seine Geltung behalten; und wenn es einen Sinn gibt, wenn es wahr und richtig ist, so wird es mit unbestrittenem Recht Anspruch auf allgemeine Geltung erheben. Aber selbst wenn es gewiß wäre, daß das Gesetz in irgend einer Zukunft einmal nicht mehr gelten oder wenigstens nichts mehr bedeuten wird, weil überflüssig geworden, so wäre damit seine Bedeu-

tung und Geltung für vergangene Zeiten und für die gegenwärtige Zeit, worauf alles ankommt, offenbar nicht in Frage gestellt. Aber Kautsky wendet ferner ein: »Der angeblich sozialistische Satz, der die Persönlichkeit und Würde des Menschen feststellt, ist denn auch mit dem Liberalismus oder Anarchismus ebenso verträglich wie mit dem Sozialismus« . . . Dies ist nicht nur richtig, sondern Kant hat ihn ohne Zweifel nur im Sinne des Liberalismus gedacht. Am vollkommensten in Uebereinstimmung mit ihm ist unter den neueren Philosophen Spencer, der die bestehende Gesellschaftsordnung mit Menschenwürde und Gerechtigkeit durchaus für verträglich hielt, wenn er auch schließlich anerkannte, daß im Lohnverhältnis ein Rest von Sklaverei verborgen sei, der durch das genossenschaftliche Prinzip ausgeschieden werden könne. In der Tat würde aber ein humaner Arbeitgeber — und natürlich »soll« jeder Arbeitgeber human sein — mit Grund sagen können, daß er die Menschheit auch in den Personen seiner Arbeiter ehre, daß er diese niemals bloß als Mittel ansehe und gebrauche, sondern zugleich als Zwecke, daß er ihnen alles, was mit seinen wesentlichen Zwecken, die auch die ihren seien (Erhaltung und Blüte des Geschäftes, wodurch ihre Existenz bedingt sei), gern bewillige; wenn dieser höhere Zweck unterweilen erfordere Arbeiter zu entlassen, so bleibe ihre Menschenwürde dadurch unangetastet; er fördere sogar durch einen namhaften Jahresbeitrag den städtischen Arbeitsnachweis, an dem er persönlich ein geringes Interesse habe, um der Arbeiter willen. In der Tat sehe ich nicht, wie aus der Kantischen Formel, wenn sie als Prinzip der Ethik des Individuums aufgefaßt wird, die Verneinung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und die Bejahung des Sozialismus notwendig folgen sollte. Die soziologische Erwägung kann zu der Schlußfolgerung kommen: tatsächlich hat, trotz aller rechtlichen Gleichheit, trotz alles persönlichen Wohlwollens, aller Humanität und Achtung, die Klasse der Kapitalisten das Volk oder doch dessen große Menge ihren Zwecken dienstbar gemacht; sie läßt zwar den Menschen im Proletarier als Zweck gelten, vielleicht sogar den Staatsbürger, aber das Proletariat als Klasse gebraucht sie ganz und gar als Mittel für ihre Zwecke, und zwar als mechanisches Mittel wie eine Maschine, die abgenutzt und ausgenutzt wird, nicht wie ein Organ oder einen Organismus, die ihrem Wesen nach zugleich, und wesentlich, Zwecke für sich selber oder für das Ganze, dem sie zugehören, sind. Auch wenn alle Arbeitgeber human wären, so würde dies Verhältnis bleiben, weil und solange als die Arbeit nicht das innerliche Mittel zu ihrem eigenen Zwecke, der Produktion und Konsumtion von Gütern, sondern das äußere Mittel zu einem ihr fremden und gegen sie gleichgültigen Zwecke, der Verwertung des Kapitales ist. Das Unsittliche dieses Verhältnisses liegt nicht allein in der Behandlung des einzelnen Menschen, nicht einmal der 'Menschheit' in ihnen,

sondern darin, daß die unwesentlichen und unvernünftigen Zwecke von Individuen — ihre Bereicherung — sich über die wesentlichen und vernünftigen sozialen Zwecke — die Selbsterhaltung eines Volkes — erheben, ja sie gefährden und schädigen. Die Ethik kann darüber hinwegsehen, und wird dann ihre Vorschriften, Regeln, Gesetze an den Menschen als solchen richten: »Edel sei der Mensch, hilfreich und gut«. Cohen will der Ethik einen andern, er will ihr nach dem Muster Platons einen wesentlich sozialen und politischen Charakter geben, das ist das Bedeutende seines Werkes, ich finde aber nicht, daß er diese Idee durchgeführt hat. Wäre sie zu Ende gedacht, so hätte weder die Polemik gegen historischen Materialismus noch die gegen Pantheismus und Determinismus noch einen notwendigen Platz in dem Systeme. Es müßte anerkannt werden, daß der Mensch durch seine soziale Umgebung und durch seine natürliche Beschaffenheit schlechthin bedingt ist, und daß für eine katoptische, d. h. wissenschaftlich-statistische Ansicht die Differenzen der natürlichen Beschaffenheit zurücktreten gegen die Differenzen der sozialen Umgebung. Diesen gemäß wird dann auch als notwendig erkannt, daß die sittlichen Empfindungen und Begriffe zum guten Teile andere sind, je nach der Klassenlage, der darin beruhenden Ueberlieferung, Weltanschauung und Sitte; wie denn dieselbe christliche Lehre fortwährend in entgegengesetztem Sinne interpretiert und gebraucht worden ist, sogar dieselbe protestantische Gestaltung der christlichen Lehren (am schärfsten noch heute in England der Beobachtung offen); es wird anerkannt, daß eine philosophische Ethik so gut wie nichts dagegen vermag, weil eben die entscheidenden Beweggründe der sozialen Kämpfe in den elementaren Bedürfnissen und Begierden der menschlichen Natur beruhen. Aber diese Erkenntnis wird eine soziologisch orientierte Ethik nicht an sich verzweifeln lassen. Sie wird nicht in erster Linie die Menschen bessern und bekehren wollen, — wenn gleich sie indirekte (mehr als direkte) Wirkungen in dieser Richtung haben kann, sondern Tatsachen und ihre Relationen verstehen lehren. — Wenn sie zu zeigen vermag, daß für den denkenden (vernünftigen) Menschen das Vernünftige notwendig das Gute ist — Objekt des »reinen Willens« — und daß Friede, Ordnung, Recht allgemein-menschlich durch Vernunft geboten werden, so hat sie damit der sozialen, historischen Entwicklung ein Ziel gewiesen, das solange gilt, als die Menschen vernünftigen Urteils fähig sind, um so mehr also, wenn sie es immer mehr werden, und insofern allerdings »ewig« genannt zu werden verdient; es ist nicht sinnlos, wie Marx gemeint zu haben scheint, von einer ewigen Gerechtigkeit zu reden. Aber es folgt auch, daß weder sittliche Gefühle noch ein spezifisch sittliches Urteil — das in der Anwendung regelmäßig von jenen abhängig sein wird — erfordert werden, in einem gegebenen Zustande das Unsinnige, also

dem Frieden, der Ordnung, dem Rechte Entgegengerichtete, zu erkennen und zu verwerfen. Sondern es genügt, und es ist viel sicherer, auf ein rein theoretisches Urteil sich zu verlassen: der Staatsmann muß — wenn anders er wissenschaftlich zu denken und zu folgern vermag — den Widerspruch zwischen dem ökonomischen Interesse der Trust- und Syndikatmagnaten oder der Latifundienbesitzer und dem ökonomischen Interesse der nationalen Gesamtheit erkennen; er muß — wenn anders er Staatsmann sein will in dem Sinne, wie der Richter Richter, der Arzt Arzt sein will — das ökonomische Interesse der nationalen Gesamtheit voranstellen und diesem die Autorität des Staates verleihen. Auch dies ist ein ethisches Postulat; aber es fordert nicht ethischen Idealismus, sondern in erster Linie Erkenntnis und außerdem nur diejenige Dosis von Pflichtbewußtsein, die auch im bürgerlichen Rechte z. B. von einem ordentlichen Hausvater verlangt wird. Der ethische Idealismus ist für den Politiker eine wertvolle, aber auch gefährliche Zugabe, denn man muß ihm nachsagen, daß er dazu neigt, den Menschen zuzutrauen, was sie wahrscheinlich nicht leisten werden, und den Maßstab für das praktisch Zweckmäßigste einzubüßen. Ich habe an früherer Stelle dieser Studien eine solche Richtung des Gesetzgebers »wesentlich rationalistisch« genannt. Dieser Rationalismus ist revolutionär; wenn mit ethischem Idealismus erfüllt, so wird er utopistisch. Das Gerechte und Gute muß sein; ihm stehen solche und solche Hindernisse im Wege; schaffen wir also — es ist unsere Pflicht — diese Hindernisse beiseite! Die Illusion, daß das Gerechte und Gute dann kommen werde, verrät den Mangel an Erfahrung, und zumeist auch einen überspannten Geist; der Denker wird leicht zum Phantasten, wenn er die Hemmschuhe der Kritik nicht anlegt. Darum nähert sich der kritische Philosoph und Politiker dem empirischen, wenn gleich er sich ihm überlegen weiß; denn er kennt den Gebrauch der reinen Vernunft innerhalb der ihr durch Erfahrung gezogenen Grenzen. Den Kern der Marxischen Denkweise sehe ich im politisch-soziologischen Kritizismus. Er begegnet sich mit der »historischen« Opposition gegen den puren Rationalismus, unterscheidet sich aber scharf von ihr dadurch, daß aus der Erkenntnis einer stetigen gesetzmäßigen Entwicklung keine reaktionären, auch keine quietistischen, sondern progressistische Folgerungen gezogen werden: der Gedanke stellt sich nicht in den Dienst einer Vergangenheits-, auch nicht einer Gegenwarts-, sondern einer Zukunfts-Klasse. Er selber nennt die Folgerungen revolutionär; aber dies entspricht mehr den persönlichen Gefühlen und Leidenschaften der Träger, als daß ein klarer Begriff, der aus dem Grundgedanken entsprungen wäre, mit dem Worte sich verbände. Allerdings: die revolutionäre (umgestaltende) Tendenz erhält sich in einer revolutionären Denkungsart, wie der Rationalismus sich im Kritizismus erhält und fortpflanzt. Aber damit

ist ein ausgesprochener Gegensatz verbunden. Marx will doch sagen: wir müssen die Entwicklung begreifen, in der wir stehen: begreifen, daß unser Denken selbst, unser Wünschen und Wollen, dieser Entwicklung angehört, durch sie bedingt ist; daß man durch diese Erkenntnis seinem eigenen Wollen die richtigen Grenzen und Schranken, also die günstigste Bahn weisen kann; darum auch dem Wollen einer Klasse, in deren Namen man denkt. Das Proletariat muß, von richtiger Einsicht geleitet, die Phase der Entwicklung, in der wir uns befinden, (die kapitalistische), zugleich bejahen und verneinen: bejahen als notwendigen Durchgang, als Vorbereitung, als relativen Fortschritt, weil Verneinung und Zerstörung einer früheren, an ihren Widersprüchen zugrunde gehenden Phase (des Feudalismus und Zunfthandwerks); verneinen, insoferne die kapitalistische Produktionsweise und ihre Rechtsformen sich als allein normal, allein natürlich und vernünftig, als definitiv setzen und behaupten, als sie Anspruch auf Ewigkeit machen. Diesen Gedanken haben Marx und — etwas weniger präzise — Engels oft variiert. Ich meine, daß auch eine kritische Ethik sich in dieser Weise an die Erkenntnis der Wirklichkeit anschmiegen kann und muß. Wir finden in mehreren der hier besprochenen Bücher Ansätze zu einer solchen kritischen Ethik; aber die stärksten bei Cohen. Und doch sind sie gerade hier am meisten vermischt mit einer ganz abstrakten und absoluten Moral, die im Prophetentone ihre unfehlbare Wahrheit verkündet. Die kritische Ethik wird sich mehr bescheiden müssen. Kant wollte nichts weiter als eine Formel gefunden haben, ihm war die Sittlichkeit etwas durchaus Feststehendes, Ueberliefertes, Gültiges; er kam dadurch der empiristischen Ethik sehr nahe und wird von den Engländern noch heute zumeist für einen »Intuitionisten« gehalten, von denen er sich aber scharf dadurch unterscheidet, daß er das echte sittliche Bewußtsein ausschließlich in der Vernunft begründet und aus ihrer Form — — der Allgemeinheit und Notwendigkeit — ableitet. Das ist die radikalste apriorische Begründung, die man dem sittlichen Bewußtsein geben kann, das mit dem logischen Bewußtsein dadurch auf gleiche Stufe gestellt wird, die (reine) praktische mit der reinen (theoretischen) Vernunft! Aber im Effekt, also materiell, kommt es auf dasselbe hinaus, wie der von ihm so weit weggeworfene Eudämonismus oder Utilitarismus oder universale Hedonismus, das Prinzip des größten Glückes oder der Wohlfahrt, oder wie immer sich diese alte und in immer neuer Gewandung auftretende Moralbegründung nennen möge. Ich wies darauf hin, wie nahe einander nicht nur in praktischen Folgerungen sondern auch in theoretischen Raisonnements ein neuerer Vertreter der intuitiven Ethik (Lipps) und ein ebensolcher der eudämonistischen (Landry) berühren; auch Wundt, Höffding, Paulsen, die keines der Prinzipien in so scharfer Ausprägung vertreten, gehen mit

ihnen in den Tendenzen. Bei den Neukantianern finden wir formell und sachlich die entschiedenste, konsequenteste Vertretung eben dieser Tendenzen. Freilich ist es schwerlich gerechtfertigt, wenn sie für das teleologische Prinzip, für die Einheit der Zwecke, sich auf Kant berufen; vielmehr bewegen sie sich alsbald in der Richtung auf den Eudämonismus. Und das geschieht schon viel offenbarer, wenn sie dabei mit einem Marxisten, J. Dietzgen, sich begegnen, wie es sowohl Vorländer als Staudinger tun; mit jenem erklärt auch Pannekoek (in dem kleinen Vortrage Nr. 14) sich einverstanden. Dietzgen nennt, wie uns Vorländer mitteilt (a. a. O. S. 13) das »menschliche Heil« den Zweck aller Zwecke, einen »eigentlichen wahren allgemeinen Zweck, dem gegenüber alle besonderen Zwecke nur Mittel sind«; dieser »heilige Zweck« heilige alle Mittel, so bald und so lange sie ihm dienstbar seien. Auch Staudinger (Wirtschaftl. Grundlagen S. 103 ff.) gibt Auszüge aus Dietzgens Schriften und nennt das von ihm konstruierte »Heil« zweifellos moralisch »im ausschließendsten Sinne des Wortes«. Er sucht die Verbindung mit Kant herzustellen durch den Satz: diesem Ziele mit den zweckgemäßesten Mitteln zuzustreben sei in der Tat »kategorischer Imperativ«. Und Vorländer findet darin wesentliche Stücke einer wissenschaftlichen Ethik, wie sie dem Kritizismus zugrunde liegen: »die Gedanken des Allgemeinen, der Gattung, der Freiheit als der Gesetzlichkeit, der Selbstbestimmung des Individuums und vor allem des Zwecks aller Zwecke«. Freilich: aber der Gegensatz gegen die Begründung der Moral auf Glückseligkeit, woran Kant zunächst alles gelegen war, ist damit aufgegeben. Kant dachte freilich nur an das Motiv — »nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht« — aber er wollte doch auch keineswegs irgendwelche Pflichten aus irgendwelchen Zwecken ableiten, sondern hielt das Sittengesetz »in mir« für feststehend vor allen Zwecken. Verträglich ist das Kantische Moralprinzip, wie jedes andere, mit dem redlichen Streben nach Verbesserung der sozialen Zustände, also auch mit dem »Endziel« der sozialistischen Ordnung; geboten ist solches Streben weniger durch die Kantische Formel, als durch ein Prinzip, das ausdrücklich das Erstreben der höchsten Glückseligkeit zur Pflicht macht. Auch aus diesem läßt sich ebensowohl die Idee einer liberalen oder einer anarchistischen, wie diejenige einer sozialistischen Gesellschaftsverfassung herausstellen. Staudinger, der so energisch den Weg von der Ethik zum Sozialismus sucht, verfolgt, wie Cohen, den soziologischen Pfad. Der Unterschied von der eudämonistischen, aber noch mehr von jeder bloß formalen Ethik, ist hier offenbar. Es ist aber mehr als ein terminologischer Dissens von Cohen, wenn für Staudinger — wie auch für Natorp — nur »Gemeinschaft« das Verhältnis und die Verbindung ist, die sittlichen Wert hat; wenn Stau-

dinger den Gegensatz gegen das soziale Wesen der »Verkehrsgesellschaft« radikal hervorhebt. Vielmehr hängt es damit nah zusammen, daß Staudinger viel weiter von Kant abweicht als Cohen. Er findet einen wesentlichen grundlegenden Fehler Kants darin, daß er vom Menschen verlange, »ohne weiteres so zu handeln, wie es die abstrakte Gemeinschaftsidee als normal anzeigt«; sein Rigorismus eigne sich trefflich zur »Gängelmoral«, und dazu gehöre dann die Meinung, Gemeinschaft werde dadurch hergestellt, daß jeder für sich dem Gemeinschaftsgebote gemäß handle; sie wäre demnach ein bloßes Gedankenabstraktum. Vielmehr müsse man sie als Grundlage darstellen, und das Sittengesetz dahin formulieren: »Wo Gemeinschaft dich mit andern Menschen verbindet, da handle nach Kants Imperativ; wo noch keine Gemeinschaft ist, da suche solche zu schaffen« (Wirtschaftl. Grundlagen S. 86, S. 91). Dem kann ich nur meine vollkommene Zustimmung geben. Für Cohen bleibt wie für Kant, das Individuum der prinzipiell frühere Begriff; er fordert zwar die Allheit als dessen Erfüllung, und läßt sie durch den Staat repräsentiert werden; aber für die Ethik braucht er den Staat nur als Vorbild, als das seiner Idee nach Rationale, Einheitliche, Allgemeine, darum als methodischen Wegweiser zu den »Tugenden ersten Grades«; auf die individuellen Tugenden kommt schließlich doch alles an. Ich würde noch einen kleinen Schritt weiter gehen als Staudinger, um zu sagen: alle individuelle Ethik ist sekundär; ihr erster Gegenstand ist die richtige und gute Beschaffenheit der menschlichen Beziehungen, Verhältnisse, Verbindungen. Denn dadurch ist die richtige Beschaffenheit der Individuen, also ihr reines Wollen und gutes Handeln bedingt. Das Ungenügende jener berühmten Kantischen Formel »zugleich als Zweck«, liegt darin, daß sie Verhältnisse unterstellt, in denen überhaupt ein Mensch den anderen als »Mittel« für seine Zwecke gebraucht; sie anerkennt diese Verhältnisse, und fordert nur, daß dabei der gebrauchte Mensch als Selbstzweck nicht vergessen werde. Die Voraussetzung erfordert aber eine zwiefache Qualifikation, um einem ethischen Denken zu entsprechen, das sittliche Ergebnisse mehr erwarten als verlangen will und sie nur erwartet, wo die Bedingungen dafür günstig sind: 1. das »Mittel-sein« muß als ein gegenseitiges sich darstellen; 2. Zweck und Mittel müssen einander wesentlich einschließen, nicht ausschließen; sie müssen sich zum mindesten mit einander vertragen . . . Wenn das Kapital den Zweck hat, Mehrwert zu erzielen, so hat zu diesem Zweck die Arbeit derer, die im Produktionsprozeß tätig sind, kein wesentliches und inneres Verhältnis. Die Person, die das Kapitalinteresse vertritt, mag die Menschheit in den Personen der Arbeiter ehren und »zugleich als Zweck« anerkennen; jenes Interesse verneint ihre Interessen mehr als es sie bejaht: eben indem es sich ihrer als seines Mittels bedient; denn ein

Mittel, das den Zweck nicht in sich einschließt, gebietet er, sparsam zu verwenden: d. h. so sehr als möglich auszunutzen; es abzustoßen in dem Augenblicke, wo es nicht mehr »lohnt«; es, wenn möglich, ganz und gar entbehrlich zu machen. Ein solches Mittel steht immer zwischen dem Zweck und seiner Erfüllung; es zu eliminieren ist immer »zweckmäßig«. So wäre ja in der Tat das Ideal der kapitalistischen Produktionsweise — wenn gleich sie durch dessen Verwirklichung sich selber erschlagen würde —, ganz ohne Arbeiter »fertig zu werden«; für den Standpunkt des Geschäftes hätte dies nur die eine Bedeutung: Ersparung des Lohnkapitals. Praktisch hat diese Vorstellung insofern Gültigkeit, als das Kapital beflissen sein muß, teure Arbeiter durch billigere, reife männliche Arbeitskräfte durch Frauen und Kinder, oder wenigstens möglichst jugendliche Personen zu ersetzen; und dies bleibt, trotz einiger entgegengerichteter Tendenzen, die durch die Formel »Oekonomie der hohen Löhne« ausgedrückt werden, ein inhärentes Gesetz des Kapitalismus. Dieser Sache gegenüber muß es als eng und kleinlich erscheinen, ein individuelles Verschulden der Unternehmer anzuklagen und ihren bösen Willen *in genere* anzunehmen. Wenn man dies aber anerkennt, so darf man ihnen auch nicht mit dem Sittengesetz »Handle so und so« entgegenspringen; es mutet ihnen zu, aus der Haut zu fahren. Weil aber Kant dieser Kritik der praktischen Vernunft so ganz und gar ferne stand, ferner sogar, als er auf dem Standpunkte seiner Zeit hätte stehen können, so ist seine Metaphysik der Sittenlehre nicht danach angetan, für ein heutiges ethisches Bewußtsein die Kritik der politischen Oekonomie überflüssig zu machen, und kann die soziologisch begründete Ethik nicht ersetzen, die nicht nur in ihren Konsequenzen sondern auch in ihren Prämissen sozialistisch oder wie ich lieber sage »kommunistisch« sein muß. Wenn hier darauf Verzicht zu leisten ist, diese Betrachtung weiter zu führen, so dürfte doch mit dieser Andeutung hinlänglich ausgesprochen sein, wie sehr die Erinnerung an die schwächeren Seiten der Cohenschen Gedankenbildung nur dazu dienen soll, die hervorragende Bedeutung dieses neuesten großen Systems der Ethik in helles Licht zu stellen.
